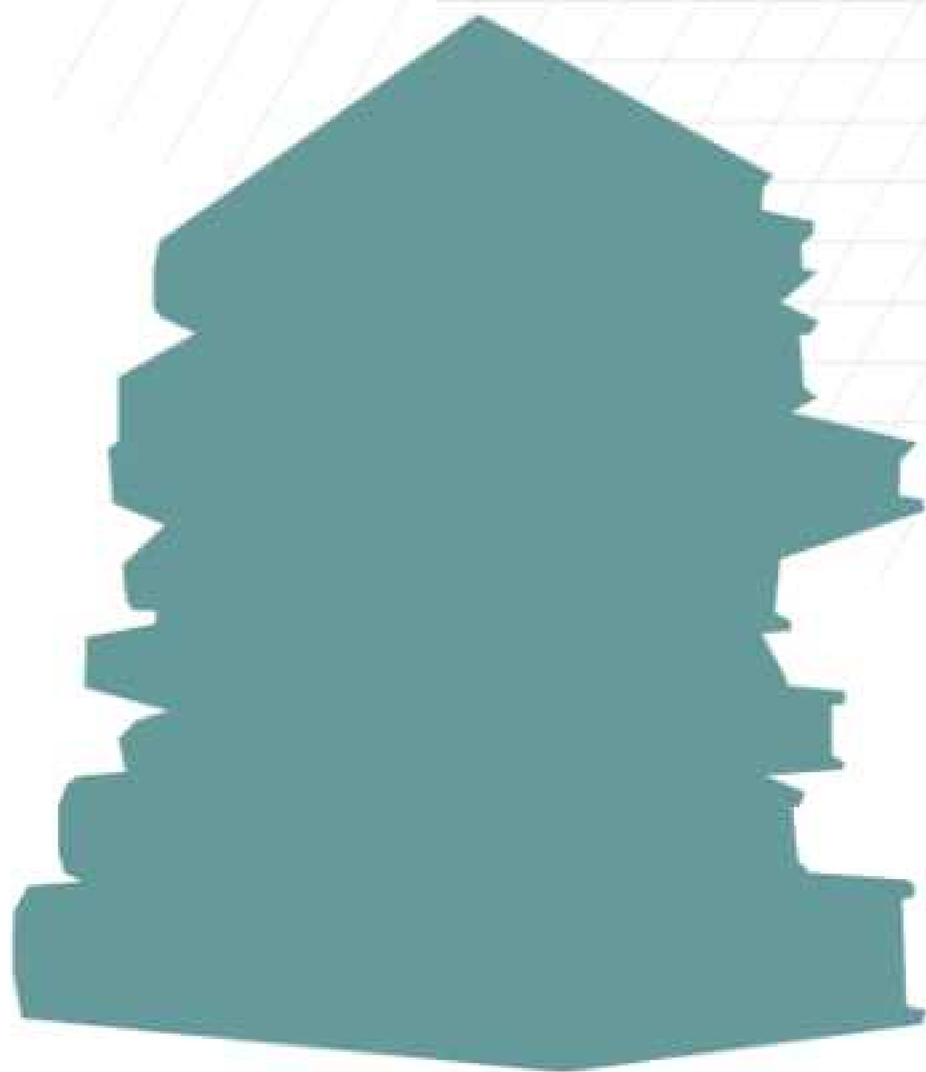


مقالاتِ جاوید
(ادبی، فکری اور قانونی مباحث پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی فکر انگیز تحریریں)
ترتیب وتدوین: محمد سہیل عمر
طاہر حمید تنولی



مقالاتِ جاوید

(ادبی، فکری اور قانونی مباحث پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی فکر انگیز تحریریں)

ترتیب و تدوین

محمد سہیل عمر

طاہر حمید تنولی



اقبال اکادمی پاکستان

ناشر

ناظم، اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان، وزارت بین الصوبائی رابطہ)
چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 6314-510
[+92-42] 9203-573
Fax: [+92-42] 631-4496
Email: director@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-459-5

طبع اوّل	:	۲۰۱۱ء
تعداد	:	۱۰۰۰
قیمت	:	-/۵۰۰ روپے
ٹائیٹل ڈیزائن	:	خالد فیصل
مطبع	:	شرکت پریس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

فہرست

حصہ سوم: پاکستانیات

حصہ چہارم: ادب

حرفِ آغاز

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال ایک ہمہ پہلو شخصیت ہیں۔ ان کی متعدد علمی و فکری کاوشیں بطور قانون دان، دانشور، ادیب اور ماہر اقبالیات منظر عام پر آ چکی ہیں لیکن ان کی ایک امتیازی حیثیت پاکستان کے قیام کے مقاصد کے حصول میں ناکامی کی بنتی بگڑتی تاریخ کے شاہد و ناظر کی ہے۔ وہ ایک ایسے دانشور ہیں جو پاکستان اور پاکستانی معاشرے کو اس وطن عزیز کے مقاصد قیام سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور اس مقصد کے حصول میں حائل فکری، علمی اور عملی دشواریوں سے بھی آگاہ ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اقبال اور قائداعظم کی فکر، پاکستان کی اساس و نظریاتی تشخص اور پاکستان کے عملی مسائل کے حوالے سے لکھا ہے اور وہ قیام پاکستان کے مقاصد کے حصول میں سنجیدہ اور فکر اقبال کے عملی اطلاق کے خواہاں ہیں۔ اس کی مثال نظریہ پاکستان پر ان کی تصنیف ہے جو نظریہ پاکستان کے تاریخی پس منظر، عملی تعبیر اور اس نظریہ کو معاشرے کی زندہ و عملی روش بنانے کے طریق کار پر تا حال واحد جامع تصنیف ہے۔

زیر نظر مجموعۂ مقالات میں ڈاکٹر صاحب کی وہ تحریریں شامل ہیں جو اسلام کی سیاسی فکر، اقبالیات، پاکستان کی اساس، نظریہ پاکستان، اجتہاد اور ادب جیسے موضوعات سے متعلق ہیں۔ یہ مجموعہ نہ صرف متذکرہ موضوعات پر ڈاکٹر صاحب کے افکار و خیالات کی وضاحت کا باعث بنے گا بلکہ ان موضوعات پر صحتمندانہ مباحث کو آگے بڑھانے اور کئی فکری، قانونی اور عصری مباحث کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کے بارے میں موجود غلط فہمیوں کا ازالہ بھی کرے گا۔

محمد سہیل عمر/ طاہر حمید تنولی

۱۷/ جنوری ۲۰۱۱ء

پیش لفظ

علامہ نے فرمایا تھا:

میں شاخ تاک ہوں، میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

علامہ کی اس تلقین اور نصیحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نے عمر بھر اقبال فہمی اور اقبال شناسی کی جو کوشش کی وہ دراصل علامہ کے ثمر سے مئے لالہ فام کے حصول کی کوشش تھی کہ میں خود بھی اس مئے لالہ فام کے کیف سے بہرہ ور ہو سکوں اور دوسروں کو بھی اس میں شریک کروں۔ میں کس حد تک اس کوشش میں کامیاب رہا ہوں اس کا فیصلہ قارئین اور تاریخ نے کرنا ہے۔

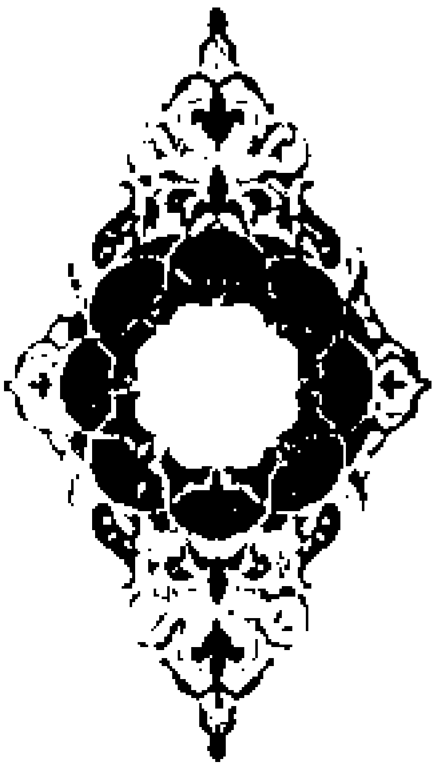
یہ مجموعہ میرے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مقالات پر مشتمل ہے جو اسلام کی سیاسی فکر، اقبالیات، پاکستانیات اور ادبی موضوعات سے متعلق ہیں۔ ان میں سے بہت سے موضوعات ایسے ہیں کہ نہ صرف اہل علم کے ہاں ان پر اب بھی بحث جاری ہے بلکہ ان کی علمی و عملی معنویت وافادیت کے کئی گوشوں کو ابھی دریافت کرنا باقی ہے۔ اس مجموعے میں شامل یہ مضامین نہ صرف ان موضوعات کے بارے میں میرے افکار و خیالات کا احاطہ کرتے ہیں بلکہ اس تناظر کو بھی بیان کرتے ہیں جس کے تحت ان مباحث کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے اور پاکستان کو اس کے قیام کے مقاصد سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔

میں اقبال اکادمی پاکستان کا شکر گزار ہوں کہ مجموعہ مقالات کی اشاعت کا اہتمام کر رہی ہے۔ اس سے قارئین خصوصاً نسل نو کو قیامِ پاکستان کے مقاصد سے آگاہی حاصل ہو اور وہ ان مقاصد کو جن کی تکمیل ہماری نسل نہیں کر سکی تعبیر و تکمیل سے بہرہ ور کر سکیں گے۔

جاوید اقبال

حصہ اوّل

اسلام کی سیاسی فکر



اسلام میں ریاست کا تصور

اسلامی ریاست کی بنیاد چند اصولوں پر رکھی گئی ہے اور یہ اصول مسلمان کے عقیدے کے مطابق قرآن پاک اور سنت رسول ﷺ میں پائے جاتے ہیں۔ پہلا اصول یہ ہے کہ کائنات میں تمام اختیار و اقتدار کا مالک رب العزت ہے جو حاضر و ناظر اور کائنات ارضی و سماوی کا خالق ہے چنانچہ ایک مسلمان کے عقیدے کی رو سے کسی غیر اللہ کی نہیں بلکہ اللہ ہی کی عبادت کی جانی چاہیے اور انسان کے احکام کی تعمیل صرف اسی صورت میں کی جائے جب یہ احکام خداوندی ہوں چونکہ پیغمبر خدا ہی کے فرستادہ ہوتے ہیں۔ اس لیے پیغمبروں کے احکام کی تعمیل دراصل احکام ربانی کی تعمیل ہے۔ انسانی احکام کی نہیں۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ رب العزت نے اوامر و نواہی کی صورت میں قرآن پاک میں اپنے احکام کی وضاحت فرما دی ہے اور قران دراصل پروردگار ہی کا کلام ہے اور رسول پاک ﷺ کی سنت قرآن پاک ہی کی مستند تفسیر و توضیح ہے یہ احکام وقتاً فوقتاً وحی کے ذریعہ انبیاء و رسل کے پاس بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔ آخری نبی اور رسول ختم المرسلین و خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ ہیں جن پر دین حق عرفانِ حمید کے ذریعہ تکمیل کو پہنچا دیا گیا۔ رب العزت نے انسان کی فطرت میں نیک و بد کی تمیز رکھی ہے اور حسن و قبح کی مزید توضیح قرآن پاک میں کر دی گئی ہے اس طرح جو قوانین ربانی قرآن پاک میں دیے گئے ہیں وہ اوامر و نواہی پر مشتمل ہیں اور مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق انھی اوامر و نواہی کی بنیاد پر قوانین و احکام وضع کیے جا چکے ہیں اور ہر مسلمان کو یہ حکم ہے کہ وہ اوامر ربی کو آگے بڑھائے اور نواہی کو دبانے میں مصروف رہے۔

قرآن پاک میں سیاسی اور اقتصادی طور پر محکوم مسلم جمعیت کے لیے کوئی طریق زندگی تجویز نہیں کیا گیا ہے چوتھے پارے کی انسٹھویں آیت میں مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ اور اپنے اسی امیر کی اطاعت کریں جو ان میں سے ہو۔ اس حکم کے تحت ایک مسلمان کو

پہلے اللہ کا حکم ماننا ہے پھر اس کے رسولؐ کے حکم کی تعمیل کرنی ہے اور سب سے آخر میں ملتِ اسلامیہ کے ان افراد کی اطاعت و فرمانبرداری ان پر فرض ہے جو ان پر مقتدر بنائے گئے ہوں بشرطیکہ وہ لوگ رب العزت اور اس کے رسولؐ کے تابع ہوں۔ اس سے یہ بات واضح ہے کہ یہ اطاعت مشروط ہے اور اگر اللہ اور اس کے رسولؐ کی شرط پوری نہیں ہوتی تو پھر ایسے امیر یا ارباب اقتدار کی اطاعت کا کوئی مسلمان مکلف نہیں اس سے مزید اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ایک مسلمان کو جس طرز زندگی پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے وہ اس پر صرف اس صورت میں عمل پیرا ہو سکتا ہے جبکہ وہ سیاسی اور اقتصادی طور پر آزاد ملت اسلامیہ کا رکن ہو۔ اس لیے ایک مسلم ملت کا یہ فرض ہے کہ وہ جہاں کہیں بھی ممکن ہو ایک پائیدار ریاست کے قیام کے لیے کوشاں رہے۔

جو ریاست اسلامی قوانین کے تحت کارگزار ہو ایسی ریاست اصطلاحی طور پر دارالاسلام (مملکت امن) کہلاتی ہے۔ اگر ایک دارالاسلام یا اسلامی ریاست سیاسی یا اقتصادی طور پر کسی غیر مسلم طاقت کے تابع ہو تو پھر وہ دارالحرب (مملکت جنگ) بن جاتی ہے۔ ایسی صورت میں مسلمانوں کے لیے صرف دو صورتیں باقی رہ جاتی ہیں یا تو وہ اپنی آزادانہ حیثیت بحال کرنے کے لیے جہاد کریں یا کسی مسلم ریاست میں ہجرت کر جائیں اسی طرح مسلمانوں کا حب الوطنی کا تصور کسی خاص خطہ یا علاقہ سے محض وابستگی پر منحصر نہیں ہے۔ ان مطلوب مقاصد یا آرزوؤں اور تمناؤں پر اس کا انحصار ہے۔ جو حاصل کی جا چکی ہوں یا کی جا رہی ہوں یا ان اداروں کے ذریعہ حاصل کی جا سکتی ہوں جو اس خطے یا علاقے میں قائم کیے گئے ہیں۔

نظری طور پر ایک اسلامی ریاست اللہ کی مملکت ہوتی ہے اور اس مملکت کے مسلمان حزب اللہ یا اللہ کی جماعت ہوتے۔ اس کی اساس مسرت کے دُہرے تصور پر ہے۔ ایک تو اسے عالمی مملکت اسلامیہ کی خوشحالی اور بہبود کے لیے سعی کرنا ہے اور دوسرے اسے عاقبت سنوارنے کے لیے تیاری کرنی ہے۔ ایک اسلامی ریاست کے یہ مقاصد اس کے متقاضی ہیں کہ مساوات ہم آہنگی اور آزادی کی اساس پر حزب اللہ کا قیام عمل میں لایا جائے۔

روایتی طور پر مسلم فقہاء نے اسلامی ریاست میں تین اہم امور کے قیام پر زور دیا ہے۔ یعنی (۱) ملت (۲) شریعت (۳) اور خلافت۔ چونکہ قادر مطلق صرف اللہ کی ذات ہے۔ جو مطلق قوت حاکمہ کا بلاشرکت غیرے مالک ہے۔ ایک اسلامی ریاست میں ہمیشہ اسلامی قوانین کی برتری قائم رہے گی اور مزید چونکہ مسلم قوم پر اسلامی قوانین کے مطابق حکمرانی کی جائے گی۔ اس ریاست میں ایک سربراہ ہونا چاہیے۔ جو اسلامی قوانین پر عمل درآمد کرے اور چونکہ قوانین اللہ کی

جانب سے قرآن پاک میں دے دیے گئے ہیں اسلامی ریاست کا سربراہ محض عاملانہ اتھارٹی ہے اور اسے قانون سازی کا جبلی حق حاصل نہیں۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی واضح طور پر قانون پیش کیا گیا ہے سربراہ کو اس قانون پر عملدرآمد کرنا چاہیے۔ تاہم ان قوانین کی روح اور اصولوں کی رہنمائی میں اسے یہ حق حاصل ہے کہ بعض استثنائی صورتوں میں وہ ان قوانین کو عارضی طور پر معطل کر سکے یا ان میں ردوبدل کر سکے یا ذیلی قانون سازی کر سکے۔ وہ ایک مجلسِ شوریٰ تشکیل دے گا۔ جس سے وہ ذیلی قانون سازی یا دوسرے امور میں مشورہ کرے گا۔ لیکن وہ ان مشوروں پر عمل کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔

مسلم قوم کا سربراہ خلیفہ (پیغمبر کا نائب) یا امام کہلائے گا۔ قضاء (عدلیہ) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسلامی قوانین کی توضیح کرے یا اسی کے مطابق فیصلہ صادر کرے۔

سنیوں کے مطابق ملت خلیفہ کے تقرر کی توثیق کرے گی اور یہ توثیق بیعت کے ذریعہ حاصل کی جائے گی۔ بیعت ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں دو فریق شامل ہوتے ہیں اور خلیفہ کے اس وعدے کے بعد کہ وہ ملت پر اسلامی قوانین کے مطابق حکمرانی کرے گا ملت کو اس کی اطاعت کرنی چاہیے۔ اگر وہ گروہوں میں کوئی نزاع پیدا ہو جائے تو اسلامی قانون کے مطابق جو سورۃ نمبر ۴ آیت نمبر ۵۹ میں درج ہے یہ مسئلہ عدلیہ میں پیش کیا جانا چاہیے تا کہ عدلیہ اللہ کی کتاب وسنت رسولؐ کے مطابق فیصلہ کرے اور عدلیہ کے اس فیصلہ کے دونوں فریق پابند ہوں گے اگر نزاع پُرامن طور پر حل نہ ہو تو پھر ملت یا ریاست کے کسی فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ گمراہ یا غلط کار خلیفہ کے خلاف بغاوت کرے اور اس کی جگہ کوئی دوسرا امام مقرر کرے۔

نظری طور پر ایک اسلامی ریاست میں مطلق اقتدار سربراہ ریاست یا پارلیمان کو حاصل نہیں ہوتا نہ ہی عوام کو آخری اقتدار حاصل ہے مطلق یا آخری اختیار تو اللہ ہی کو حاصل ہے اور ایک اسلامی ریاست میں واحد کارفرما اصول اسلامی قانون کی برتری ہے چنانچہ جدید اصطلاحات میں اسلامی دستور کے دو اہم رکن ہیں انتظامیہ اور عدلیہ تیسرا رکن یعنی قانون سازی کوئی خاص اہمیت کا اس لیے حامل نہیں کہ اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں تمام قوانین تشکیل دے چکا ہے اور سربراہ ریاست کو ان قوانین کو مشیروں یا کسی اور کے مشورے کے بعد ان کی ذیلی دفعات وضع کر کے انھیں آرڈی ننس کے ذریعے سے نافذ کرنا ہوگا۔

مشاورت کے سلسلے میں قرآن پاک میں دو آیتیں ہیں سورۃ ۴۲، آیت نمبر ۳۸ میں درج ہے کہ مسلمانوں کو چاہیے کہ باہمی مشاورت سے اپنے امور طے کریں سورۃ ۳، آیت ۱۵۹ میں پیغمبر

اسلام کوحکم دیا گیا ہے کہ وہ ان سے مشورت طلب کریں اور جب وہ ایک بار کوئی فیصلہ فرمالیں تو پھر اللہ پر بھروسہ رکھیں۔ پہلی سورۃ میں مشورے کی سفارش کی گئی ہے جو پابندی کی مکلّف نہیں۔ تاہم اس میں مسلم قوم کی نوعیت کی توضیح ہے جس سے اپنے امور باہمی مشاورت سے طے کرنے کی توقع کی گئی ہے۔ دوسری آیت میں جس کے مخاطب آنحضور ﷺ ہیں اس میں وہ ایک حکم ہے اور یہ اصول کہ جو لوگ صاحب اقتدار ہیں ان کو اہم امور میں مسلمانوں سے مشورہ کرنا چاہیے غیر متنازعہ ہے۔

ایک اسلامی ریاست اور ایک سیکولر ریاست میں یہ اہم فرق ہے کہ جہاں ایک اسلامی ریاست ان قوانین کے تابع ہوتی ہے جو قرآن پاک میں درج ہیں وہاں ایک سیکولر ریاست انسانی فہم کے بنائے ہوئے قوانین کے تابع ہے دوسرے امتیازی اصول یہ ہیں۔

ایک جدید سیکولر ریاست کی تین خصوصیات ہوتی ہیں۔ اسے مکمل طور پر بااختیار ہونا چاہیے۔ اسے قومی ہونا چاہیے اور اس کی واضح طور پر متعین سرحدیں ہونی چاہییں۔ اگر یہ تینوں خصوصیات موجود ہیں تو پھر یہ ریاست پوری طرح بااختیار ریاست کہلانے کی حقدار ہے تاہم ایک اسلامی ریاست گو اس مسلمہ نقطۂ نظر سے تو ایک بااختیار ریاست ہے تاہم یہ مکمل طور پر بااختیار نہیں کیونکہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ تو صرف اور صرف ذاتِ باری تعالیٰ کو حاصل ہے بلکہ ایک اسلامی ریاست قومی ریاست بھی نہیں ہوتی کیونکہ ملت ایک پختہ عقیدے کے حامل افراد کی جمعیت ہے اور ایسے افراد پر مشتمل ہوتی ہے جن کا تعلق مختلف قبائل، نسل یا قومیتوں سے ہو اور جو مختلف زبانیں بولتے ہوں اور مختلف رنگ کے ہوں لیکن جو ایک مشترکہ روحانی امنگوں میں شریک ہیں یعنی اسلام پر ان کا عقیدہ ہو اور جو مشترکہ روحانی رشتے کے مطابق خود کو ایک قوم تصور کرتے ہیں۔ تاہم اگر قومیت کو مغربی معنوں میں لیا جائے تو پھر ایک اسلامی ریاست مختلف قومیتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ تیسرے یہ کوئی علاقائی ریاست بھی نہیں جس مفہوم میں علاقے لیے جاتے ہیں کیونکہ ایک اسلامی ریاست ایک عالمگیر ریاست بننے کی متمنی اور اس کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ تاہم یہ کوئی تصوری ریاست یا یوٹوپیا نہیں ہے بلکہ ابتداً تو یہ علاقائی ریاست ہی کی حیثیت سے قائم کی جاتی ہے گو یہ توقع رکھی جاتی ہے کہ اس کی سرحدیں وسیع ہوتی رہیں گی۔ پیغمبر اسلامؐ نے اپنے آبائی وطن مکہ سے ہجرت کی اور مدینہ تشریف لا کر مہاجرین و انصار کو عقیدے کے مضبوط رشتہ اخوت میں پرو کر ایک اسلامی ریاست قائم کی اس کے بعد اس اسلامی ریاست کی سرحدیں پھیلتی رہیں۔

سورۃ نمبر ۴ آیت نمبر ۵۸ میں رب العزت نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ وہ اہل افراد پر ہی بھروسہ

کریں۔ دوسرے الفاظ میں قرآن پاک کا حکم ہے کہ اسلامی ریاست میں امور ریاست چلانے کا کام باصلاحیت فرد یا افراد سے تقرر کا حق رکھتے ہیں۔ البتہ قرآن نے یہ نہیں بتایا کہ خلیفہ یا سربراہ کا انتخاب کیسے کیا جائے۔ یہ بات بھی ٹھیک تھی کیونکہ قرآن پاک کا تعلق تو اوامر ونواہی سے ہے لیکن اس سوال کا تعلق موجودہ حالات کی روشنی میں کارکردگی اور فہم وفراست سے ہے کہ خلیفہ کا تقرر کس طرح کیا جائے کہ آیا باہنر فرد کے انتخاب کے لیے جو خاص طریقہ کار وضع کیا گیا ہے وہ کامیاب بھی ہوگا!! اسی طرح خلیفہ کی معزولی کے لیے بھی کوئی طریقہ وضع نہیں کیا گیا۔ سنیوں کا عقیدہ ہے کہ سرورِ کائنات ﷺ نے اپنے جانشین کے طور پر کسی کو نہ نامزد کیا نہ کسی کا تقرر کیا اور نہ ہی آپ نے جانشین کے تقرر یا معزولی کے لیے کوئی طریقہ یا ضابطہ متعین کیا۔ ان ڈھانچوں کی تشکیل تو مسلم قوم کی سوجھ بوجھ پر چھوڑ دی گئی ہے کیونکہ ان کو مستقل صورت دینا مقصود ہی نہ تھا بلکہ وقتاً فوقتاً مسلم قوم کے تقاضوں کے مطابق انھیں نظریہ ضرورت کے تابع ہونا تھا۔ نتیجتاً اسلام کا حقیقی مقصد مسلمانوں کو ایک ایسی قوم کی حیثیت دینا ہے جو شریعت کی تابع ہو اور شریعت کے نفاذ کے لیے مسلم قوم اس معاملے میں آزاد ہے کہ وہ ایسا قانونی طریق کار وضع کرے جو اس کی ضرورت کے مطابق ہو۔

بعض جدید برخود غلط مسلم مفکرین یہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں خدائے لم یزل نے بادشاہوں کا تذکرہ کیا ہے اس لیے قرآنی احکام کے تحت ملوکیت قرآن سے منظور شدہ ادارہ ہے۔ ان خطوط پر دلائل کو آگے بڑھایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس طرح قرآن میں ان اگلے پیغمبروں کا ذکر کیا گیا ہے جو بادشاہ بھی تھے اس روایت کے تحت پیغمبر اسلامؐ بھی پیغمبر کے ساتھ ساتھ بادشاہ بھی تھے۔ ان دلائل کو الفارابی کی تحریروں سے تقویت ملتی ہے جس نے افلاطون کے زیرِ اثر فلسفی بادشاہ کا نظریہ تشکیل دیا اور پیغمبر امام بادشاہ کا تصور واضح کیا اور اس کا اطلاق پیغمبر اسلام ﷺ پر کیا اور حضورؐ کی مدینہ میں امامت کو مثالی ریاست کے مطابق پیغمبر اسلام نے مدینہ میں مثالی اسلامی ریاست قائم فرمائی اور جب تک حضور پاکؐ اس کے پیغمبر امام رہے اس وقت تک مسلم قوم کو دوہری مسرت کا تصور کی صحیح تعبیر مل گئی تھی۔ اس نظریہ کے تصوراتی یا فلسفیاتی مضمرات سے قطع نظر یہاں یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ قرآن پاک میں رب العزت ان بادشاہوں کا ذکر فرمایا ہے جو ممکن ہے آغازِ اسلام سے قبل گزرے ہوں اور گو ملوکیت کی واضح طور پر نفی نہیں کی گئی۔ مسلمانوں کی فطرت سورۃ ۴۲، آیت ۳۸ میں بیان کی گئی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ مسلمان وہ ہیں جو اپنے امور باہمی مشورت سے طے کرنے میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس آیت میں مشورت

کی محض سفارش کی گئی ہے اور یہ فرض نہیں کی گئی تاہم یہ بات فراموش نہ کی جائے کہ یہ آیت مسلم قوم کی فطرت بیان کرتی ہے، جس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ رضائے الٰہی کے تحت ہو اپنے تمام امور باہمی مشاورت سے طے کرے اس دلیل پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے ابتدائی رواج و روایت کے خطوط پر خود کو پیغمبر بادشاہ نہیں کہلایا۔ انھیں اللہ تعالیٰ نے قرآن کی رو سے بادشاہ مقرر نہیں کیا۔ جس طرح حضرت داؤد علیہ السلام جنھیں رب کائنات نے بطور خاص زمین پر اپنا نائب مقرر فرمایا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں ایسے کئی احکام ہیں جو حضور اقدس کو مخاطب کر کے دیے گئے ہیں۔ ان میں سورۃ نمبر ۳، آیت ۱۵۹ یہ حکم بھی شامل ہے کہ آپ معاملات میں ان سے مشورہ کریں اور جب آپ ایک بار کوئی فیصلہ کر لیں تو پھر اللہ پر بھروسہ رکھیں۔ مدینہ میں قائم کی گئی اسلامی ریاست کی بنیاد ایک آئینی دستاویز پر تھی جو کہ 'میثاق مدینہ' کے نام سے مشہور ہے۔ اس میثاق کے مندرجات کے مطابق میثاق میں شریک فریقوں نے رسول پاک ﷺ کے ساتھ مل کر حکومت چلانے پر رضامندی ظاہر کی تھی اور ثالثی کے مکمل اختیارات کے ساتھ آپ کو نئی حکومت میں مقتدرِ اعلیٰ تسلیم کیا گیا۔ رسول پاک ﷺ کی امامت کے دور میں جن اصولوں کا استخراج کیا گیا وہ یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اقتدار اعلیٰ اور اس کے قانون کی بالا دستی، مہاجرین اور انصار کے مابین مواخات اور مدینہ منورہ میں اسلامی ریاست اور اس کی انتظامیہ کی تشکیل جس کی بنیاد اسلامی قانون پر تھی۔ رسول پاک ﷺ امت مسلمہ کے امام یا سربراہ تھے اور آپ نے ایک انتظامیہ کے سربراہ کے علاوہ کسی قسم کے شاہی اختیارات کو اپنے لیے روا نہ رکھا۔ آپؐ کی مہر سے ریاست کی دستاویزات قانونی صورت اختیار کرتی تھیں مزید برآں جیسا کہ آپ کو خدا تعالیٰ کی طرف سے رہنمائی کی گئی تھی آنجنابؐ امت مسلمہ کی سربرآوردہ شخصیات کے ساتھ امور مملکت میں مشورہ فرماتے۔ رسول پاک ﷺ کے یہ برگزیدہ صحابی امت مسلمہ کے معاملات کو سلجھانے میں حضور ﷺ کی عملی طور پر مدد کرتے تھے۔ امت مسلمہ کی یہ برگزیدہ شخصیات بالفاظ دیگر رسول پاک ﷺ کے صحابیوں کو ارباب حل و عقد کی حیثیت حاصل تھی اور واضح طور پر انھیں غیر رسمی سینٹ قرار دیا جا سکتا ہے۔

تاہم جیسے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ سنی عقیدہ کے مطابق سرور کائنات ﷺ نے نہ اپنے کسی صحابی کو بطور جانشین نامزد کیا نہ ہی ان کا تقرر کیا اسی طرح آپؐ نے کوئی ایسا لائحہ عمل یا خاکہ پیش نہیں کیا جس کی رو سے آپ کے کسی جانشین کا تقرر یا معزولی کی جا سکتی۔ جلال الدین سیوطی حضرت

حذیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول پاک ﷺ کے چند صحابیوں نے حضورؐ سے دریافت کیا کہ آپ اپنا کوئی جانشین مقرر فرمائیں گے اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر وہ ان کے لیے اپنا کوئی جانشین مقرر فرمادیں اور وہ مقررہ جانشین کے خلاف سرکشی اختیار کریں تو اس کے نتیجے میں خدا تعالیٰ کی طرف سے سزا ملے گی۔ اگر آپ نے فی الواقع اپنا جانشین مقرر کیا ہوتا یا اس سلسلے میں ایک واضح طریق کار کا تعین فرمادیتے تو آپ کا بیان کردہ طریقہ انتخاب یا تقرر اسلامی نظریۂ ریاست کے ارتقاء میں رکاوٹ کا موجب بنتا۔ لہٰذا رسول پاک ﷺ نے اپنے جانشین کا تقرر نہ کر کے اور سربراہ حکومت کے انتخاب کا ایک واضح طریق کار نہ دے کر قرآنی احکام کی روح کے تقاضوں کو پورا کیا۔

پہلے چار خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور خلافت میں خلیفہ کے انتخاب کے سلسلے میں مختلف طریقہ ہائے کار اختیار کیے گئے اور تمام صورتوں میں مقرر کردہ خلیفہ کو امت مسلمہ کی حمایت و توثیق حاصل تھی اور مسلمانوں نے بیعت کے ذریعہ ان کی خلافت کی تصدیق کی اس دور میں سربراہ ریاست کے انتخاب کے لیے جو طریقے اختیار کیے گئے ان کے چند اہم پہلو یہ ہیں۔

ابتدائی انتخاب کے ذریعے بہترین آدمی کا چناؤ یا نامزدگی اور رائے دہندگان (بیعت کرنے والوں) کے ذریعہ انتخاب تمام صورتوں میں شروع میں انفرادی بیعت ہوئی اور پھر بعد میں عوام کی سطح پر بیعت کی توثیق ہوئی۔ تمام صورتوں میں جو طریقہ اختیار کیا گیا وہ ری پبلکن تھا۔ تاہم اکثریت کے اصول کو جسے واضح طور پر مسترد تو نہ کیا گیا مگر اس کی پیروی نہ کی گئی۔

رسول پاک ﷺ کی وفات پر مدینہ میں مسلمان واضح سیاسی گروپوں کی شکل میں جمع ہوئے یعنی انصار، مہاجرین اور بنو ہاشم۔ ان میں سے ہر ایک کا اپنا لیڈر تھا۔ انصار کی قیادت سعد بن عبادہ کر رہے تھے مہاجرین سیدنا عمر کی حمایت کر رہے تھے اور بنو ہاشم مکمل طور پر سیدنا علیؓ کی پشت پر تھے۔ ابن اسحاق نے حضور پاک کی سیرت پر جو کتاب لکھی ہے اور جو حضور ﷺ کی رحلت کے بعد ستر سال کے اندر لکھی گئی اس میں انھوں نے خلیفۂ اوّل سیدنا ابو بکرؓ کے انتخاب کی صحیح تصور کشی کی ہے۔

انصار اس بنا پر خلافت کے دعویدار تھے کہ اسلامی عساکر کی بھاری اکثریت ان ہی پر مشتمل تھی۔ انھوں نے متبادل صورت کے طور پر اقتدار میں تقسیم یا اختیارات سونپنے کی تجویز پیش کی۔ مہاجرین امت مسلمہ کے باہمی اتحاد کے حق میں تھے۔ علیحدگی پسندی کے رجحان کی مخالفت کر رہے تھے اور انھوں نے اس وجہ سے خلافت کی دعویداری کی کہ عرب من حیث الکل صرف قبیلہ قریش کی قیادت قبول کریں گے۔ بنو ہاشم کا دعویٰ حضور پاک ﷺ سے قرابت داری کی بنیاد پر تھا۔

یہ تمام لوگ بنو ہاشم کے سوا ثقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوئے۔ وہاں جو بحث مباحثہ اور مذاکرہ ہوا وہ خالص سیاسی نوعیت کا تھا بالآخر سیدنا عمرؓ نے سیدنا ابوبکر صدیقؓ کا نام سربراہ ریاست کے لیے پیش کیا اور جب انھوں نے سیدنا صدیق سے کہا کہ بیعت کے لیے ہاتھ آگے بڑھائیں تو سیدنا ابوبکرؓ نے جنھیں خلافت کا امیدوار نامزد کیا گیا تھا بیعت لینے کے لیے اپنا ہاتھ آگے بڑھایا۔ ان کے بعد وہاں جتنے مہاجرین اور انصار موجود تھے ان سب نے باری باری سیدنا ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی اور وفاداری کا حلف اٹھایا۔ اس کے بعد محدود بیعت بیعتِ عامہ میں تبدیل ہوئی۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ مہاجرین اور انصار نے اپنے اپنے دعاوی کے سلسلے میں نہ تو قرآن کے کسی حکم کی پیروی کی نہ ہی آنحضرت ﷺ کوئی ہدایت ان کے پیش نظر تھی جو بھی بحث اور تبادلۂ خیال ہوا اس کی نوعیت ایک کانفرنس کی سی تھی تاکہ باہمی مشاورت کے ذریعہ سب ایک متفقہ رائے پر پہنچیں۔

خلیفہ دوم سیدنا عمرؓ کا انتخاب خلیفہ اوّل کی نامزدگی کے ذریعہ ہوا۔ اس نامزدگی کی کوئی قانونی نظیر نہیں تھی بلکہ اس کی نوعیت سفارش کی سی تھی۔ تاہم چونکہ امت کو سیدنا ابوبکر کی اصابت رائے پر مکمل اعتماد تھا اس لیے آپؓ کی سفارش کو بعد کی رائے شماری کے ذریعہ قبول کر لیا گیا اور سیدنا عمر فاروقؓ کی نامزدگی کی توثیق بیعت عام کے ذریعہ ہو گئی۔

سیدنا عمر فاروقؓ کے دور میں جو سماجی و سیاسی حالات تھے کے پیش نظر خلیفہ دوم نے اپنی رحلت سے قبل خلافت کے اہل امیدواروں کی ایک فہرست مرتب کر دی تاکہ ان میں سے کسی ایک کو جانشینی کے واحد امیدوار کے طور پر امت کے سامنے پیش کیا جائے چنانچہ چھ صحابیوں پر مشتمل ایک کونسل تشکیل دی گئی جو سیدنا علیؓ، سیدنا عثمانؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت سعدؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت طلحہؓ پر مشتمل تھی۔ انھوں نے اپنے صاحبزادے عبداللہ بن عمرؓ کا نام اس صورت میں تجویز کیا اگر دو امیدواروں کے حق میں مساوی مساوی آراء آئیں تو پھر وہ فیصلہ کن رائے دیں البتہ خلافت کے امیدواروں کی حیثیت سے سیدنا عمرؓ نے ان کا نام خارج کر دیا۔ اس کمیٹی کے ایک ایک امیدوار دوسرے کے حق میں دستبردار ہوتے رہے اور جب صرف حضرت عبدالرحمٰن، سیدنا عثمانؓ اور سیدنا علیؓ باقی رہ گئے تو پھر حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے بھی دستبرداری اختیار کر لی اور دوسروں نے ان کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ وہ بقیہ امیدواروں میں سے کسی ایک کا خود ہی انتخاب کر دیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے مدینہ میں جتنے بھی لوگ مل سکے تھے ان سے مشورہ کیا ان میں خواتین بھی تھیں اور طلبا بھی اور ایسے لوگ بھی جو مدینہ آتے جاتے رہتے

تھے ان کی اکثریت نے حضرت عثمانؓ کی حمایت کی حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے خود حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے علیحدہ علیحدہ دریافت کیا کہ اگر انھیں منصب خلافت پر فائز کیا جائے تو کیا روش اختیار کریں گے بالآخر عبدالرحمٰن بن عوف نے سیدنا عثمانؓ کی حمایت کی اور اب سیدنا عثمانؓ واحد امیدوار باقی رہ گئے اور انھیں خلافت کے لیے چن لیا گیا بعدازاں عامۃ المسلمین نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ بیعت کی۔

سیدنا عثمانؓ کی شہادت کے بعد مدینہ کے لوگوں نے سیدنا علیؓ سے درخواست کی کہ وہ حضرت عثمانؓ کے جانشین بنیں۔ سرورِ کائنات ﷺ کے چچا سیدنا عباسؓ نے بھی واحد امیدوار کی حیثیت سے سیدنا علیؓ کی حمایت کی مگر سیدنا علیؓ نے نجی بیعت قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اس پر اصرار کیا کہ اگر جمیع مسلمان انھیں خلیفہ بنانا چاہتے ہیں تو وہ مسجد نبوی میں آ کر ان کے ہاتھ پر بیعت کر لیں۔ بالآخر یہی ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ چاروں خلفائے راشدین کے دور میں سربراہ ریاست کا تقرر قوم کی مرضی و حمایت سے ہوا کرتا تھا۔ قوم کو رائے دینے سے محروم نہیں رکھا گیا تھا اور ایک فقیہ کے نزدیک تو عورت بھی جانشینی کی اہل تھی۔ یہاں اس امر کی بھی نشان دہی کی جاتی ہے کہ اس دور میں جانشینی کے لیے بطور خاص وراثت کا سوال خارج کر دیا گیا تھا۔ اس سے قبل خلیفہ کو ایک فوقیت یہ حاصل تھی کہ تمام سرکاری دستاویزات پر اس کی مہر ثبت ہونے کی توقع رکھی جاتی تھی۔ سیدنا علیؓ کے دور میں ایک اور فوقیت یہ داخل ہوئی کہ اگر خلیفہ خود نماز باجماعت کی امامت نہ کرتا ہو تو خطبے میں امام خلیفہ کا نام لیتا اور ان کے حق میں دعا کیا کرتا تھا۔

۶۶۱ھ تا ۱۲۵۸ء کے تاریخی دورِ تغیر میں متعدد کارفرما قوتوں اور حوادث کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کے نتیجے میں خلافت کی اصل اور شکل دونوں ہی میں تبدیلیاں آ گئیں۔ حضرت معاویہؓ نے ۶۶۱ھ میں اپنی خلافت کا اعلان کر دیا اور حضرت شاہ ولی اللہ جیسے فقیہہ نے اس نوع کے تقرر کو تقرر بذریعہ استیلاء قرار دیا اس لیے کہ ان کے خیال میں خلافت کے منصب پر سیدنا معاویہؓ کا یہ قبضہ طاقت اور جبر کے نتیجے میں ہوا تاہم شاہ ولی اللہ کے نزدیک یہ جائز اور قانونی طور پر درست طریق تقرر میں سے ایک تھا۔ اپنی رحلت سے چار سال قبل سیدنا معاویہؓ نے اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین نامزد کیا اور فقہاء کے اس احتجاج کے باوجود یزید کے لیے بیعت حاصل کی کہ بیک وقت دو افراد کے حق میں حلفِ وفاداری اٹھانا جائز نہیں۔ حضرت معاویہؓ نے خلافت کے لیے جانشین کے

طور پر اپنے بیٹے کو اس لیے نامزد کیا کہ جیسا کہ بعد میں خود انھوں نے عوام سے وضاحت کی کہ اگر وہ اپنے خاندان سے باہر کسی اور کو نامزد کردیتے یا اگر وہ سیدنا عمرؓ کی طرح کوئی کونسل تشکیل دیتے یا پھر وہ مسلم عوام کی صوابدید پر یہ مسئلہ چھوڑ دیتے تو اس سے خانہ جنگی کا خدشہ تھا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ خلیفہ کی نامزدگی کی ایک نظیر پہلے ہی سے موجود ہے چنانچہ مدینے کے گورنر مروان نے اعلان کیا کہ امیر المومنین حضرت معاویہؓ نے سیدنا ابوبکرؓ و عمرؓ کے طریق پر عمل کرتے ہوئے اپنے فرزند یزید کو اپنا جانشین نامزد کیا۔ جب اس پر اعتراض کیا گیا کہ یہ تو خسرو اور قیصر کا طریق کار ہے اس لیے کہ سیدنا ابوبکرؓ نے نہ تو اپنے بیٹوں میں سے کسی کو جانشین بنایا نہ ہی اپنے گھر والوں میں سے کسی کو نامزد کیا اس پر مروان نے ترت جواب دیا۔ سیدنا ابوبکرؓ و سیدنا عمرؓ پر قانوناً کوئی ایسی قدغن نہ تھی کہ وہ اپنے بیٹوں کو نامزد نہ کرسکتے لیکن موجودہ صورت میں امیر المومنین نے اپنے بیٹے یزید کو اس لیے اپنا جانشین نامزد کیا ہے کہ امیر کی رائے میں وہ اس منصب کے قابل اور اس منصب کا اہل ہے۔

اس طرح جو مثال قائم ہوگئی اس پر بعد ازاں تاریخ اسلام کے دوران میں عمل ہوتا رہا جو بھی خلیفہ برسر اقتدار آتا وہ اپنے بیٹے یا کسی عزیز کو نامزد کردیتا اور اس کے لیے بیعت حاصل کرلی جاتی۔ عباسیہ دور میں یہ بھی ہوا کہ دو جانشین نامزد کیے جاتے رہے کہ ایک کے بعد دوسرا منصب خلافت سنبھالے۔ بعض دفعہ اس طریق کار کے سبب جانشینی کے لیے جنگیں بھی ہوتی رہیں۔ بادشاہوں کے لیے خصوصی اعزازات بھی جاری کیے گئے۔ بادشاہی فرمان پر خلیفہ کی مہر ثبت کرنے اور خطبہ میں اس کا نام لینے کا طریقہ تو پہلے ہی سے مروج تھا، حضرت معاویہؓ نے اس میں مزید تین چیزوں کا اضافہ کردیا۔ ایک سریر (تخت) یعنی خلیفہ کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ ایک اونچی جگہ پر مسند نشین ہو، دوسرا مقصورہ یعنی مسجد میں محض خلیفہ کے استعمال کے لیے ایک جگہ مختص کردی جاتی تھی اور تیسرا سکہ یعنی یہ کہ خلیفہ کا امتیازی حق تھا کہ وہ سکہ جاریہ جو اس مملکت کے ٹکسال میں ڈھالا جاتا تھا پر اپنا نام کندہ کرائے۔ عربی دربار کی زبان مقرر کی گئی اور جو سادگی ایک زمانے میں خلافت کی شان تھی اس کی جگہ رفتہ رفتہ جاہ و حشم اور تعیش نے لے لی۔

ایک جمہوری یا عوامی حکومت کی ایک وراثتی یا نسلی بادشاہت میں تبدیلی کے حق میں یہ واحد دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کی طرح کے انتظام سے مسلم قوم میں مسلسل خانہ جنگی کے سبب انتشار کا امکان تھا۔ اس کے بعد فقہا کا کام یہ رہ گیا تھا کہ وہ قوم کے اسلامی کردار و حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے مثالی اور حقیقی یا نظریہ اور عمل کے درمیان خلیج کو پاٹنے کی خاطر ہر تبدیلی کو اسلام نقطۂ نظر

13/272

سے قابل قبول بناتے رہیں، اس لیے جہاں خلفائے راشدین کے دور خلافت نے امت مسلمہ کو حقیقی اسلامی ریاست عطا کی وہاں اس دور کے بعد جو دستوری تغیرات فروغ پذیر ہوئے وہ حالات کے دباؤ کے تحت مثالی اسلامی ریاست کے نظریہ کی منزل سے رسمی اور ٹھوس دوری کا عقلی جواز پیش کرتے ہیں۔

یہاں اس امر کی نشاندہی ولچسپی کا باعث ہوگی کہ اس دور کے بعد جو دور آتے رہے سنی فقہا کے نزدیک دباؤ، جبر اور استیلا کے ذریعہ ایک خلیفہ کو ہٹا کر اس کی جگہ پر قبضہ کر لینا حکومت کی تبدیلی کا جائز طریقہ تصور کیا گیا۔ اس مرحلے پر یہ بتانا ضروری ہے کہ بعد فقہا مثلاً شاہ ولی اللہ کی رائے میں کسی خلیفہ یا امام کا تقرر صرف ان طریقوں تک ہی محدود ہے جو یا تو خلفائے راشدین کے دور میں اختیار کیے گئے یا پھر استیلا سے۔ جدید مسلم موقف یہ ہے کہ مختلف طریق کار اختیار کرنے کو محدود تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے برعکس یہ طریقہ تو ایک آزادانہ اور لچکدار طریق کی نشاندہی کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ کسی خاص موقعہ پر وقت کے تقاضوں کو جو طریق کار پورا کرتا ہے اس کو اختیار کرنا چاہیے۔ الماوردی کے بقول ایک غاصب امیر کا دور حکومت اس صورت میں جائز ہے اگر وہ ریاست کو اسلامی قوانین کے تحت چلائے۔ غالباً الغزالی کے پیش کردہ نظریہ ضرورت کے تحت کہ انتشار کے مقابلے میں ایک جابر امیر کی حکمرانی قابل ترجیح ہے بعض فقہا کی یہ رائے ہے کہ چونکہ ایک غاصب امیر کی طاقت کا سر چشمہ اس کی اپنی قوت ہے۔ اسے اپنے اقتدار کے جواز کے لیے مسلم قوم کی رضا و منظوری کی ضرورت نہیں تاہم دوسرے فقہا یہ کہتے ہیں کہ ایک جابر امیر کے لیے بھی اس حقیقت کے باوصف کہ وہ اسلامی قوانین کے تحت حکمرانی کر رہا ہے مسلم قوم کی رضا اور منظوری ضروری ہے۔ جب تک دنیائے اسلام ایک اور متحد رہی وہ ایک خلیفہ کے تابع اور زیر انتظام رہی گو یہ خلافت بھی تو ریشی یا خاندانی ملوکیت میں تبدیل ہو چکی تھی۔ تاریخ اسلام میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ بیک وقت بغداد و قرطبہ اور قاہرہ میں تین تین خلافتیں قائم ہو گئیں۔ تاہم اس دور میں بھی دو زائد خلافتیں بالآخر ختم ہو گئیں اور صرف بغداد کی خلافت باقی رہ گئی۔ منگولوں نے جب بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور ۱۲۵۸ء میں عباسی خلیفہ کو مار ڈالا گیا۔ اگلے تین سال (۱۲۵۸ء تا ۱۲۶۱ء) دنیائے اسلام میں کوئی خلیفہ نہ تھا۔ اسلامی تاریخ کے بعد کے ادوار میں جب اسلامی دنیا میں متعدد حکمرانوں نے کسی نہ کسی طرح کہیں اقتدار حاصل کر لیا یا بعض خاص علاقوں کے حکمران بن بیٹھے اور جب عالمگیر خلافت برائے نام رہ گئی تو ان حکمرانوں نے امام کا لقب اختیار نہیں کیا بلکہ اپنے آپ کو امیر سلطان یا بادشاہ کہلانے ہی پر مطمئن ہو گئے۔

اسلام کی نشاۃ ثانیہ اٹھارھویں صدی اور اس کے بعد شروع ہوئی۔ جب بتدریج بہت سی آزاد اور نیم آزاد مسلم قومی ریاستیں منصۂ شہود پر آئیں ان میں سے بعض میں تو ریثی یا خاندانی ملوکیت کا رواج تھا اور بعض میں قانون ساز اسمبلیاں تشکیل دی جانے لگیں۔ اس طرح جب اسلام جدید تاریخ کے دور میں داخل ہوا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ جب عالمگیر خلافت اسلامیہ قصہ پارینہ بن چکی ہے تو کیا مختلف قومی اسلامی ریاستیں اپنے امور سلطنت کو خود چلا سکتی ہیں؟ دوسرے الفاظ میں کسی خاص مسلم ریاست میں کیا خلیفہ یا امام کے اختیارات مسلم قوم کے منتخب نمائندوں کی قائم کردہ تنظیم استعمال کر سکتی ہے۔

۱۹۶۸ء میں جب سلطنت عثمانیہ کا خاتمہ ہو گیا اور قسطنطنیہ (استنبول) میں قائم خلافت کو خیر باد کہہ دیا گیا تو ترکیہ دنیائے اسلام کا پہلا ملک تھا جس نے یہ استدلال پیش کیا کہ خلیفہ یا امام کے اختیارات عوام کی طرف سے منتخب اسمبلی کو تفویض کیے جا سکتے ہیں۔ اسلام کی تاریخ کے اوّلین دور میں خوارج کا یہی نقطۂ نظر تھا جو یہ کہتے تھے کہ مسلم قوم پر کوئی لازمی پابندی نہیں ہے کہ وہ کسی کو خلیفہ مقرر کرے بلکہ مسلمان باہمی مشاورت سے اپنے امور آپ طے کر سکتے ہیں، جس طرح قرآن پاک میں ان کو مشورہ دیا گیا ہے۔ اس نوع سے خیالات بھی پیش کیے جاتے رہے کہ جدید مسلمان ریاست میں منتخب اسمبلیاں مسلم قوم سے اجماع یا شوریٰ تشکیل دے سکتی ہیں اور اجتہاد کے ذریعہ ذیلی قوانین بنا سکتی ہیں یا قرآن اور سنت کی روشنی میں مسلم قوم کی ضروریات اور وقت کے تقاضوں کے مطابق اسلامی قوانین کی تشریح کر سکتی ہیں۔ بہر صورت ترکیہ نے جو استدلال پیش کیا اور جو مثال قائم کی اس کے خلاف کوئی آواز بلند نہیں کی گئی اور جیسے جیسے وقت گزرتا گیا دوسری مسلم ریاستوں میں بھی جہاں مجالس قانون ساز تشکیل دی گئیں تھیں ان مجالس کو اسلامی قوانین کے خلاف تصور نہیں کیا گیا۔

بہر حال جو بھی صورت حال ہو ایک مسلم قومی ریاست اس وقت تک اسلامی ریاست نہیں بن سکتی جب تک وہ اسلامی ریاست کے ان تمام تقاضوں کو پورا نہ کرے جو ابھی تک نا قابل تغیر ہیں۔ یعنی مسلم ریاستوں نے مغربی افکار کے زیر اثر جو جمہوری طریقے اختیار کر رکھے ہیں بلاشبہ معقول و مکمل طریقے ہیں۔ ایک اسلامی ریاست کے بارے میں یہ توقع کی جانی چاہیے کہ اسے قوم کے بہترین افراد چلائیں، اس میں شک نہیں کہ جو جمہوری طریقہ مغربی ملکوں نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اختیار کر رکھا ہے اس سے عموماً بہترین افراد کے انتخاب کا تیقن حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ایک حقیقی اور اہل نمائندہ محض اس وجہ سے ایک غیر موزوں یا نا اہل امیدوار

کے مقابلے میں ہار جاتا ہے کہ مدمقابل نے اس سے زیادہ ووٹ حاصل کیے یا اس کے حق میں زیادہ دوسروں کی گنتی ہوئی۔ اس طرح ووٹ تو کسی طرح بیعت کی جگہ نہیں لے سکتا اس لیے کہ بیعت دو طرفہ معاہدہ ہوتا ہے مگر ووٹ کسی طرح بھی بیعت کے معاہدہ والی منزلت کا حامل نہیں ہوتا۔ مزید برآں رسالت مآب ﷺ کی سنت کے مطابق جو شخص خود کو کسی منصب کے امیدوار کی حیثیت سے پیش کرتا ہے اور اپنے منصب میں وہ خائن ہے تو اسے نظرانداز کر دینا چاہیے۔ اگر یہ اصول بالعموم انتخاب مثلاً جج کے انتخاب کے لیے اختیار کیا جاتا ہے تو پھر یہ کسی نام نہاد قانون ساز کے الیکشن کے لیے کیوں اختیار نہیں کیا جاتا۔ پھر اکثریتی اصول کو تسلیم کرنے کی بھی کوئی پابندی نہیں۔ اس لیے کہ اکثریت کے فیصلے کو صحیح سمجھنے کو اسلام تسلیم نہیں کرتا۔ اس نقطۂ نظر کے حامی یہ بھی دلیل پیش کرتے ہیں کہ چونکہ مسلمان اللہ کی جماعت (حزب اللہ) ہیں اس لیے کسی اسلامی ریاست میں ایک سے زائد پارٹیوں کے نظام کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہ قرآن وسنت کے مطابق نہیں۔ اس سلسلے میں اس امر کی نشاندہی بھی کی جاتی ہے کہ بعض سنی مکاتب فکر اجماع کو اسلامی قانون کے ارتقا کا سرچشمہ تصور نہیں کرتے۔ ان کی رائے کے مطابق شوریٰ تو محض مشیروں یا ماہرین کی ایک جماعت ہے۔ جس کا تقرر خلیفہ/امام ہی کو چناؤ یا نامزدگی کے ذریعہ کرنا چاہیے اور مشاورت کے لیے الیکشن نہیں کرانا چاہیے۔

جمہوری طریق کار کی تائید میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ یہ ہیں۔

اگر کسی خاص مسلم ریاست میں خلیفہ یا امام کے اختیارات اور ذمہ داریوں میں قوم کو شریک کیا جاتا ہے تو پھر اجماع یا شوریٰ کے لیے اشخاص کی ایک جماعت بنانا ضروری ہے جو باہمی مشاورت سے امورِ ریاست چلائے گی اور ایسی جماعت مسلم قوم کے منتخب نمائندوں کے بغیر بنائی نہیں جاسکتی۔ گو اکثریتی اصول خلفائے راشدین کے تاریخی دورِ خلافت میں مستعمل نہیں ہوا، تاہم اس کو قبول کرنے کی نہ تو ممانعت کی گئی، نہ ہی قرآن اور سنت میں اسے ناپسند کیا گیا۔ یہ تو ایک مسلم حقیقت ہے کہ قرآن اور سنت رب العزت کی ذات کو مقتدرِ اعلیٰ قرار دیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے نافذ کردہ قوانین کی تعمیل کا حکم صادر کرتے ہیں مگر ان مقاصد کے حصول کے لیے طریقہ وضع کرنے کا کام مسلمانوں ہی پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ وقت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر یہ فرض انجام دیں۔ چونکہ اسلام کا اصل اور بنیادی مقصد یہ ہے کہ اہل ایمان کی ایک ایسی قوم تشکیل دی جائے جو شریعت

کے مطابق زندگی بسر کرے۔ یہ امر مسلمانوں پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اسلامی قوانین کے نفاذ کے لیے مناسب طریقے اختیار کریں۔ رہا یہ اصول کہ جو شخص کسی منصب کے لیے بحیثیت امیدوار اپنے آپ کو پیش کرے وہ اپنے اعتماد میں خیانت کرتا ہے اس لیے اسے نظر انداز کر دیا جائے اس کا اطلاق ہر جگہ پر نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر تمام اہل اور باصلاحیت افراد امیدواری کے لیے اپنی خدمات پیش کرنے سے احتراز کرنے لگیں تو پھر مسلم قوم کو ایسے افراد کے وجود کا پتہ چل سکے گا اور وہ امانت اور ذمہ داری کے منصب پر اوسط درجے کی قبولیت کے لوگوں کا انتخاب کرنے پر مجبور ہو جائے گی۔

مزید برآں سچ پوچھیے تو بیعت کی طرح ووٹ کوئی دوطرفہ معاہدہ کی حیثیت کا حامل نہیں۔ تاہم ووٹوں کے ذریعہ تمام امیدوار کے انتخاب کی نشاندہی اس بنا پر ہو جاتی ہے کہ انتخاب کرنے والوں کی نظر میں وہ محض ایک مقررہ مدت کے لیے ان کی نمائندگی کا اہل اور موزوں تھا اور بعدازاں نا اہل اور غیر موزوں ثابت ہوا تو پھر اگلے الیکشن میں اسے مسترد کر دیا جائے گا۔ ایک مجلس قانون ساز کا قیام بھی ضروری ہے اس لیے کہ ذیلی قانون سازی کا جو قرآن اور سنت کے منافی نہیں جدید مسلم قوم کی ضروریات اور تقاضوں کو دیکھتے ہوئے ایک وسیع میدان ہے جمہوری طریقے کی کامیاب کارکردگی کا فرض شناس (بالغ نظر) رائے دہندگان پر انحصار ہے کہ وہ اسلامی قانون کے تحت اپنے حقوق اور ذمہ داریوں سے پوری طرح واقف ہیں۔ جہاں رائے دہندگان فریب خوردہ ہوں گے وہاں اس طریق کار کے ناکام ہونے کا امکان ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ مسلم قوم کو اسلامی قوانین کے تحت ان کے حقوق اور ذمہ داریوں کی تعلیم و تربیت دی جائے۔ اس لیے کہ صرف تعلیم و تربیت ہی سے وہ اپنی قوم کے بہترین افراد کے انتخاب کے اہل بن سکتے ہیں۔ یہ دلیل بھی پیش کی جاتی ہے کہ چونکہ مسلم قوم حزب اللہ ہے۔ اس لیے اوامر کے فروغ اور نواہی کے خاتمے کے لیے قرآن و سنت جماعت بندی کی اجازت دیتے ہیں۔ سرور کائنات ﷺ کی اس دنیا سے پردہ پوشی کے بعد مسلم قوم میں تین واضح جماعتیں ابھر آئیں یعنی انصار، مہاجر اور بنو ہاشم اور کچھ عرصہ بعد خلیفہ چہارم سیدنا علیؓ کے دورِ خلافت میں مزید دو جماعتیں بنیں یعنی شیعانِ علیؓ اور خوارج تو اس پر کوئی معترض نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ایک مسلم قومی ریاست میں سیاسی جماعتیں بنائی جاسکتی ہیں۔ شرط یہ ہے کہ یہ جماعتیں اسلامی نظریہ پر ثابت قدمی سے قائم رہیں اور اسلامی حدود کے اندر کارگزار رہیں۔ تاہم مسلم قوم کی رائے یا عندیہ معلوم کرنے کے لیے ایسے اقدامات کیے جاسکتے ہیں جن سے واضح طور پر پتہ چلے کہ کسی امیدوار کو غالب اکثریت آراء حاصل ہے (محض سادہ اکثریت نہیں) یہ بھی کہا جاتا

ہے کہ جمہوری طریق انتخاب ہی لازمی طور پر اختیار کیا جائے کیونکہ فی الوقت کوئی اور ایسا طریق کار نہیں جو مطلوبہ اسلامی معیار کے مطابق بہتر نتائج پیش کر سکے۔ مغربی اور اسلامی طرز ہائے حکومت کینقطہ ہائے نظر میں جو تصادم ہے اس سے ایک ایسا مسئلہ جنم لیتا ہے جس سے آج بہت سی مسلم ریاستیں دو چار ہیں۔ اسی وجہ سے ان ریاستوں میں ایسے سیاسی بحران پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ جو بالآخر فوجی ڈکٹیٹر شپ کے قیام پر منتج ہوتے ہیں۔

بہر حال جیسا کہ اس سے قبل بتایا جا چکا ہے کہ جن بنیادی اصولوں پر ایک اسلامی ریاست استوار ہوتی ہے وہ ایک ہی سے رہتے ہیں۔ ایک مسلم ریاست کو اس وقت تک اسلامی نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اس ریاست کا آئین اس حقیقت کا حامل نہ ہو کہ اقتدارِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور اسلامی قوانین کو برتری حاصل ہے۔ تاہم اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ایک اسلامی ریاست پیشواؤں کی یا مذہبی ریاست نہیں ہوتی۔

اسلام روحانی اور سیکولر میں امتیاز کو قبول نہیں کرتا اور مسلمانوں پر یہ لازم گردانا گیا ہے کہ وہ جب عبادات کا فرض ادا کریں تو روحانی اقتدار بھی حاصل کرنے میں کوشاں ہوں۔

اس مفہوم میں جدید تقاضوں کے دیکھتے ہوئے ایک اسلامی ریاست ایک مثالی سیکولر سٹیٹ کا فرض ہے کہ وہ اپنے ہر شہری کو مذہبی آزادی کی ضمانت دے اور بلا تفریق رنگ و مذہب ہر شہری کی خوشحالی اور اس کی دنیوی ترقی کے لیے کوشاں رہے۔ یہ بھی اسلامی ریاست کے بہت سے فرائض میں سے ایک فرض ہے چنانچہ ایک اسلامی ریاست کا یہ بھی فرض ہے کہ جو شہری مسلمان نہیں بلکہ دوسرے عقائد کے حامل ہوں ان کی مذہبی عبادت گاہوں کی حفاظت کرے جیسا کہ قرآن پاک کے پارہ ۲۲ سورۃ ۴۰ میں انھیں حکم دیا گیا ہے کہ ''اگر اللہ تعالیٰ بعض کے ذریعہ (یعنی مسلمانوں کے ذریعہ) بعض لوگوں کی جارحیت کو ختم نہ کرتا تو پھر کلیسا، صومعے اور مساجد جہاں اللہ تعالیٰ کا کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے۔۔۔ منہدم کر دی جاتیں۔'' چونکہ مذہبی اقلیتوں کے عقائد اور ثقافت کا تحفظ لازمی ہے اس لیے اقلیتیں ذاتی تحفظ کے لیے کئی قدم اٹھا سکتی ہیں۔ جن میں جداگانہ حق انتخاب اسمبلی میں ان کی نمائندگی کے لیے نشستوں کے مقررہ کوٹے کا مطالبہ شامل ہے۔

جدید دور میں انسانی حقوق کے متعدد تصورات ہیں جو مختلف نظریات کی بنیاد پر قائم ہیں۔ سرمایہ دارانہ جمہوریتوں نے انسان کے لیے قابلِ انتقال حقوق وضع کیے ہیں جس میں ایک فرد کے سیاسی اور شہری حقوق پر زور دیا گیا ہے۔ مارکسسٹ ملکوں نے عوامی حقوق کا تصور وضع کیا ہے۔

جس میں ایک گروپ کے اقتصادی حقوق پر زیادہ زور ہے۔ایک تصور رفاہی حقوق کا ہے جو بعض ایسے ملک پیش کرتے ہیں جو سرمایہ دارانہ اور مارکسسٹ نظریات کے حامی ہیں۔

حقوق انسانی کے اسلامی تصور کی بنیاد اس کی اپنی آئیڈیالوجی (نظریہ) پر ہے۔ان کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اسلام دو اقسام کے حقوق پر زور دیتا ہے اللہ کے حقوق یعنی حقوق اللہ اور انسان کے حقوق یعنی حقوق العباد، اسلامی ریاست گویا اللہ اور انسان دونوں کے حقوق کی ادائیگی کی ضمانت دیتی ہے حقوق العباد جن کا براہ راست منبع قرآن پاک اور سنت نبویؐ ہے۔وہ ہیں زندگی، انفرادی آزادی، قانون کے سامنے سب کی برابری کے نامناسب (امتیازی اختیار کی روک تھام، انصاف، منصفانہ چارہ جوئی اور اختیارات کے غلط استعمال یا ایذا رسانی کے خلاف تحفظ کسی کی عزت یا وقار سے کھیلنے کی اجازت نہ دینا، کسی کو پناہ دینے کا حق، مساوی حیثیت اور مساوی مواقع، آزادیٔ افکار و اظہار، عقیدہ ایمان، اجماع، تنظیم، تجارت کاروبار یا پیشے اختیار کرنے کی آزادی جائیداد اور املاک کی خرید و فروخت کی آزادی، اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ، عوام کے امور کے انتظام وانصرام میں حصہ لینے کی آزادی، کارکنوں کی حیثیت اور وقار سماجی تحفظ، شادی بیاہ کر کے خاندان کا قیام اور متعلقہ امور شادی شدہ خواتین، تعلیم اور نجی زندگی وغیرہ بشرطیکہ یہ امور اسلامی قوانین و اخلاقیات کے تابع ہوں۔خلفائے راشدین کے دور میں چونکہ ہر شخص قرآنِ پاک کا بنظر غائر مطالعہ کرتا تھا اس لیے اسے اپنے حقوق کا مکمل ادراک و احساس تھا۔اس کی وضاحت ایک مثال سے ہو جاتی ہے۔اسلام کسی شخص کو ذاتی یا نجی امور میں مداخلت کی اجازت نہیں دیتا۔ٹوہ لگانے یا جاسوسی کرنے کی قطعاً اجازت نہیں بجز جنگ کے ایام میں اگر کسی شخص پر دشمن کا آلۂ کار بننے کا شبہ ہو تو اس کے بارے میں جاسوسی سے حقیقت کا پتہ چلایا جائے۔لیکن عام حالات میں اگر اس کا پورا امکان ہو کہ کسی شخص کے گھر میں کوئی غلط کام ہو رہا ہے تو کوئی شخص قطعاً اس کا مجاز نہیں کہ وہ اس کے گھر میں گھس کر ٹوہ لگائے یا اس پر جاسوسی کرے۔کہا جاتا ہے کہ ایک رات خلیفہ دوم سیدنا عمرؓ نے مدینہ کی گلیوں میں سے گزرے تو ایک مکان سے بہکی اور مدہوشانہ آوازیں آرہی تھیں۔سیدنا عمر فاروقؓ ضبط نہ کر سکے اور گھر میں داخل ہونے کے ارادے سے دروازہ کھٹکھٹانے لگے مگر صدائے برنخواست۔اس پر آپ اس گھر کی چھت پر چڑھ گئے اور مالک مکان میں کھڑا تھا۔آپ نے اس سے پوچھا ''تم قانون شکنی کیوں کر رہے ہو اور اپنے گھر میں ایک غلط کام کی اجازت کیوں دے رہے ہو؟'' اس شخص نے جواب دیا ''کسی مسلمان کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی دوسرے سے اس

انداز میں گفتگو کرے۔ ''ممکن ہے مجھ سے غلطی کا ارتکاب ہوا ہو مگر آپ نے کبھی یہ سوچا کہ خود آپ سے کتنی غلطیاں سرزد ہوئیں۔ مثلاً ۱-ٹوہ لگانا جبکہ رب العزت کا واضح حکم ہے کہ کسی اور کے معاملات میں ٹوہ نہ لگاؤ۔ ۲-آپ گھر میں مداخلتِ بے جا کے مرتکب ہوئے۔ آپ چھت پر سے تشریف لے آئے جبکہ خدا کا حکم ہے کہ گھر میں دروازے سے داخل ہو۔ ۳-مالک کی اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہوئے جبکہ مالک حقیقی کا واضح حکم ہے ''کسی گھر کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے گھر میں داخل نہ ہو۔'' ۴-آپ نے مجھے سلام نہیں کیا جبکہ معبود کائنات کا حکم ہے۔ کسی کے گھر میں اس وقت تک داخل نہ ہو جب تک یہ اشارہ نہ دو کہ تم اس کے دوست ہو اور گھر والوں کو جب تک سلام نہ کر دو۔ سیدنا عمرؓ ان باتوں سے پریشان ہو گئے اور یہ کہتے ہوئے رخصت ہوئے کہ اچھا میں تمھاری غلطی سے درگذر کرتا ہوں۔ اس پر اس شخص نے طنزاً ترت جواب دیا یہ آپ نے پانچویں خلاف ورزی کی ہے۔ آپ اسلامی قوانین کے نفاذ کے دعویدار ہیں پھر آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ آپ ان باتوں کو معاف کر دیں جنھیں خدا نے غلط قرار دیا ہے۔''

اس واقعہ سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ اسلامی ریاست کے ابتدائی دور میں ہر ایک مسلمان اپنے حقوق سے پوری طرح واقف تھا۔ لوگوں کے حقوق کی ضمانت دینے کے لیے اسلامی ریاست کو عدلیہ کی مکمل آزادی کا یقین دلانا چاہیے کہ اسلامی قانون کی برتری کا یہی واحد طریقہ ہے۔

ایک اسلامی ریاست میں قانون سازی کا محدود اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اصطلاحی ریاست میں قانون سازی کا محدود اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اصطلاحی طور پر قانون سازی کا اختیار ریاست کو خدا کی طرف سے تفویض کیا گیا ہے اور اس حق کو قرآن وسنت کے مقرر کردہ حدود کے اندر ہی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے اسے وہی ہدایات دینی چاہییں جو قرآن کی رو سے معروف ہوں۔ بعض فقہاء کے نزدیک بعض استثنائی صورتوں میں قرآنی حکم عارضی طور پر سیدنا عمرؓ کی قائم کی ہوئی مثال کے پیش نظر معطل کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ خلیفۂ دوم نے قحط کے دوران مدینے میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا (حد) معطل کر دی تھی اسی طرح قرآن پاک میں مسلمانوں کو ایک سے زائد شادی کرنے کی جو اجازت دی ہے۔ اگر اس کے معاشی طور پر برے نتائج برآمد ہوتے ہیں تو یہ حکم عارضی طور پر معطل کیا یا واپس لیا جا سکتا ہے۔ تاہم ایک مسلم ریاست میں بالعموم قانون سازی کے سلسلہ میں تین پہلو ممکن ہیں:

۱- وہ قوانین نافذ کیے جائیں جو بطورِ خاص قرآن وسنت کے احکام کے مطابق ہوں۔

۲۔ تمام رائج قوانین قرآن وسنت کے مطابق بنائے جائیں۔
۳۔ ایسے ذیلی قوانین وضع کیے جائیں جو قرآن وسنت کے منافی نہ ہوں۔

انتخابات کے ذریعہ اس قسم کی مجلس قوانین کا قیام پہلے تو ایسے رائے دہندگان کا متقاضی ہے جو اسلامی قانون کے تحت اپنے حقوق اور ذمہ داریوں سے پوری طرح واقف ہوں دوسرے یہ کہ وہ اپنے نمائندے غیر جماعتی بنیاد پر منتخب کریں یا صرف ان سیاسی جماعتوں کے ذریعے ان کا انتخاب عمل میں لایا جائے جو اسلامی نظریہ پر قائم ہوں اور ایسے امیدوار کھڑے کریں جنھیں قرآن وسنت کے تجویز کردہ قانون سازی کے حدود سے واقفیت ہو۔ تیسرے ایسے اقدامات اختیار کریں جو واضح طور پر متعین کر سکیں کہ کس امیدوار کو ووٹروں کی غالب اکثریت حاصل ہے۔

ایک جدید قانون ساز اسمبلی کو کم سے کم موجودہ دور میں زیادہ تر ایسے ارکان پر مشتمل ہونا چاہیے جنھیں اسلامی قوانین کی نزاکتوں پر عبور ہو تا کہ وہ اسلامی قانون کی تفسیر وتعبیر میں غلطیوں کے مرتکب نہ ہوں۔

مثالی صورت تو اس وقت پیدا ہو گی کہ ایک اسلامی ریاست میں ایسی مجلس قانون ساز منتخب ہو جو ان وکلاء پر مشتمل ہو جنھیں اسلامی قانون کے ساتھ ساتھ جدید قانون سازی پر عبور حاصل ہو۔ یہ مقصد اسی صورت میں حاصل کیا جا سکتا ہے جب کہ مسلم ممالک میں قانونی تعلیم کے نظام میں اصلاح کی جائے اس طرح کہ اسلامی قانون سازی کی تعلیم بھی دی جائے۔

عبوری دور کے لیے بعض مسلم ریاستوں نے جدید مسلم مجلس قانون ساز میں اسلامی قانون کی غلط تعبیر کی ممکنہ روک تھام کے لیے دو دستوری طریقے وضع کر رکھے ہیں یعنی:

اسمبلی کے اندر علماء کی ایک ایسی علیحدہ کمیٹی کی گنجائش نکالی گئی ہے جنھیں اسمبلی کی قانون سازی کے عمل کی نگرانی کا اختیار حاصل ہو اور اسمبلی سے باہر علماء کی ایک کمیٹی جو اسمبلی کو اس مسئلہ پر مشورہ دے جو مجوزہ قانون کے سلسلہ میں کونسل سے رجوع کیا گیا ہے کہ یہ قانون کہیں اسلامی احکام کے منافی تو نہیں۔

بعض جدید مسلم فقہاء کے نزدیک صدارتی نظام جمہوریت اسلام کے تصورِ ریاست کے قریب تر ہے جبکہ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ اس امر سے کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا کہ آیا جمہوریت پارلیمانی طرز کی ہے یا صدارتی طرز کی جہاں تک اسلامی قانون کے نفاذ کا تعلق ہے مسلم قوم اس معاملے میں آزاد ہے کہ ضروریات کے مطابق باہمی مشاورت کی بنیاد پر جو بھی آئینی ڈھانچہ مناسب سمجھے اختیار کرے۔

اسلامی ریاست علامہ اقبال کی نگاہ میں

علامہ اقبال کے نزدیک جدید مغربی تہذیب کی بنیادیں ان انسانی علوم پر استوار ہیں جن کو قرون وسطیٰ کی دنیائے احیائے اسلام نے نہ صرف دستبرد زمانہ سے محفوظ رکھا بلکہ ان میں وقتاً فوقتاً ایسا ہی کیا۔ یہ علوم رفتہ رفتہ ہسپانوی اسلام کی وساطت سے وسطی اور مغربی یورپ تک پہنچے اور بالآخر یورپ کو گمراہی اور جاہلت کی نیند سے بیدار کرنے میں مفید ثابت ہوئے۔

علامہ کی رائے میں جدید مسلمانوں کا مغرب کے نظریاتی ارتقا میں دلچسپی رکھنا یا مغربی تصورات کو اپنانا کوئی بڑی بات نہیں کیونکہ یوں جدید مسلمان اپنے تمدنی ارتقا کو قائم و جاری رکھنے کی خاطر کچھ یورپ سے واپس لے سکے گا جو دنیائے اسلام سے یورپ کو دیا گیا تھا۔ مگر علامہ یورپ کی اندھا دھند تقلید کو ناپسند کرتے تھے ان کی خواہش تھی کہ اسلامی ممالک غیر مقلدانہ انداز میں مغربی تصورات کا قدر و قیمت کا تعین کریں اور انھیں اپنانے سے بیشتر اس بات پر غور کریں کہ یورپ میں ان تصورات کی ارتقا کن حالات میں اور کن وجوہات کی بنا پر یا کسی مخصوص تصور کو عملی طور پر دبا کر دوسری قوموں نے اپنے اس تجربہ سے کیا نتائج اخذ کیے۔

علامہ مغرب کی ''لادیں ریاست'' (Secular State) کے تصور کو دنیائے اسلام میں اپنانے کے خلاف تھے۔ ان کی رائے میں یہ تصور مسیحیت میں روح اور مادہ کی بنیادی دوئی کے باعث ظہور میں آیا اور اس کی وجہ سے مغربی ممالک کے باشندوں کے اجتماعی زندگی یعنی ان کی ریاست سے دین بالکل خارج ہو گیا۔ علامہ کی نگاہ میں مسیحیت ایک خالصتاً روحانی مذہب ہے۔ چونکہ یہ مذہب مادی دنیا کو نجس اور ناپاک خیال کرتا ہے اس نے انسانیت کو کوئی مخصوص دنیاوی نظام زندگی پیش نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ جدید مغربی ریاستیں ''لادینیت'' کے اصول پر قائم کی گئی ہیں۔ اس کے برعکس گو اسلام ایسا دین ہے جس کا کسی خطہ یا اس کی جغرافیائی حدود سے کوئی تعلق نہیں اور بحیثیت ایک تمدن نہ تو اس کی کوئی مخصوص زبان ہے، نہ کوئی مخصوص رسم الخط ہے اور نہ ہی

کوئی مخصوص لباس ہے، پھر بھی اسلام مادی دنیا کو نجس یا ناپاک تصور نہیں کرتا بلکہ انسان زندگی کے روحانی اور دنیاوی دونوں پہلوؤں پر یکساں حاوی ہے اور انسانیت کو ایک ایسا معاشرتی نظام پیش کرتا ہے جس کی بنیاد روحانی اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ لہٰذا کسی مسلم ریاست کے ایک ''لادین ریاست'' ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پ البتہ محض نظم و نسق کی سہولتوں کی خاطر اگر کسی مسلم ریاست میں شعبہ امورِ دینیہ کو دوسرے شعبوں سے جدا کر دینے کی ضرورت پڑے تو علامہ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ان کی رائے میں کسی مسلم ریاست میں شعبہ امورِ دینیہ کی دوسرے شعبوں سے علیحدگی کو یورپ میں کلیسا اور ریاست کی ایک دوسرے علیحدگی کے مترادف تصور نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اول الذکر طرز کی علیحدگی نظم و نسق کی سہولتوں کی خاطر ایک مسلم ریاست میں محض شعبوں کی تقسیم ہے لیکن آخر الذکر طرز کی علیحدگی مسیحیت میں روح اور مادہ کی بنیادی دوئی کے باعث وجود میں آئی اس لیے یہ تقسیم ایک اصولی تقسیم ہے۔

تاریخ اسلام میں شعبہ امور دینیہ کے دوسرے شعبوں سے جدا ہونے کی بیشمار مثالیں موجود ہیں۔ سنی اور شیعہ سلطنتوں میں (مثلاً عثمانیہ اور مغلیہ سلطنتوں میں یا ایران میں) دوسرے شعبوں کے ساتھ رفتہ رفتہ شعبہ امورِ دینیہ کا وجود میں لایا جانا اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ ماضی میں نظم و نسق کی خاطر اس قسم کی تقسیم کو اسلامی احکامات کے منافی خیال نہیں کیا گیا۔ علامہ کے نزدیک چونکہ کسی مسلم ریاست میں شعبہ امور دینیہ کی دوسرے شعبوں کی علیحدگی سے یہ مطلب اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام بحیثیت دین مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے خارج کر دیا گیا ہے، اس لیے محض نظم و نسق کی سہولتوں کی خاطر جدید اسلامی ریاست کی شعبوں میں اس قسم کی تقسیم وجود میں لائی جا سکتی ہے۔

اسلامی ریاست کے کلاسیکی تصور میں تین اہم وظائف کا ذکر بار بار کیا گیا ہے۔ یہ تین وظائف (ا) امامت (امیر یا صدر مملکت)، (ب) فتویٰ (مفتی کا منصب)، (ج) قضا (قاضی کا منصب) ہیں۔

جہاں تک امامت کا تعلق ہے ترکیہ میں خلافت کے خاتمہ کے بعد دنیائے اسلام نے اوائل اسلام کے خوارج اور معتزلی فقہا کی آرا پر قائم کردہ اس ''اجتہاد'' کو قبول کر لیا ہے کہ منصبِ امامت افراد کی بجائے ایک ادارے یا منتخب اسمبلی کو تفویض کیا جا سکتا ہے۔ علامہ نے ترکوں کے خلافت کو ختم کرنے کا فیصلہ کو درست خیال کیا۔ انھوں نے اسلامی ممالک میں جمہوری روح کی بیداری کو قبولیت کی نگاہ سے دیکھا کیونکہ ان کے نزدیک جمہوریت اسلام کی اصل اور قدرتی سادگی کی

طرف رجوع تھا۔ اسی طرح علامہ اسلامی ممالک میں آئین ساز مجالس کے قیام پر بھی بے حد مطمئن تھے۔ پس چونکہ اسلامی ممالک میں جمہوری مذہب کے فروغ یا مجالس قانون ساز کے قیام کو اسلامی ریاست کی تجدید قرار دیا جا چکا ہے اس لیے ملت کے نمائندوں کا منظورہ کردہ آئین اور اس آئین کی ماتحت منتخب کردہ صدر اسلامی ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے سابق خلیفہ، امام، امیر یا سلطان کا آئینی بدل سمجھا جائے گا۔

جہاں تک اسلامی ریاست کے دوسرے اہم وظیفہ فتویٰ کا تعلق ہے یہ منصب صرف ان قضاۃ کو سونپا جاتا تھا جنھیں اسلامی فقہ کے بنیادی مآخذ یا جزئیات پر دسترس حاصل ہوتی تھی اور جو ان مآخذ سے استنباط کی پوری اہلیت رکھتے تھے۔ ان قضاۃ کو ''ارباب اجتہاد'' کے زُمرے میں شمار کیا جاتا اور صدر مملکت ان میں سے کسی کو مفتی مقرر کر دیتا۔ امیر کے جاری کردہ فرمان کے احکاماتِ اسلامی کے مطابق یا منافی ہونے کے متعلق آخری فیصلہ (یا فتوے) صادر کرنے کا حق مفتی ہی کو حاصل تھا۔ عثمانیہ اور مغلیہ سلطنتوں میں اس منصب کو ریاست کے متفرق شعبوں کی طرح ایک شعبہ کی صورت میں منتقل کر دیا گیا اور اس شعبہ کا ناظمِ اعلیٰ ''شیخ الاسلام'' کے نام سے پکارا جانے لگا۔

پاکستان میں بنیادی اصولوں کی کمیٹی نے (جس کا تقرر قراردادِ مقاصد کے تحت عمل میں آیا تھا) اپنی ۱۹۵۲ء کی پیش کردہ رپورٹ میں ایک سفارش یہ بھی کی تھی کہ صدر علما کے ایک بورڈ کا تعین کرے جس کی حیثیت مشاورتی ہو اور جو یہ فیصلہ کرے کہ اسمبلی کے منظور کردہ قوانین اسلامی احکامات سے مطابقت رکھتے ہیں یا نہیں۔ اس سفارش پر خاصی بحث ہوئی اور اس کی تعبیریوں کی گئی کہ اس طرح ریاست اور دین ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے۔ اسی بات پر یہ تجویز مسترد کر دی گئی کہ (عجیب بات ہے کہ علامہ نے اپنی تصنیف تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں ایرانی آئین کی تحت علما یا مجتہدین کے بورڈ کے قیام پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی رائے بھی اس اصلاح کے حق میں نہیں دی)۔ بہرحال اس تجویز کے مسترد کر دیے جانے کے بعد یہ توقع تھی کہ نئے آئین میں سپریم کورٹ کو یہ فیصلہ کرنے کا اختیار دیا جائے گا کہ آیا اسمبلی کے منظور کردہ قوانین اسلامی احکامات کے مطابق ہیں یا منافی۔ بالآخر جب آئین نافذ ہوا تو اس کی شق نمبر ۱۶۲ کے ماتحت سپریم کورٹ کو مشاورتی اختیار تو دیا گیا مگر صرف غیر مذہبی امور کی حد تک۔ لیکن اگر اس شق میں سپریم کورٹ کو یہ فیصلہ کرنے کا اختیار بھی دیا جاتا کہ آیا اسمبلی کے منظور کردہ قوانین اسلامی احکامات کے مطابق ہیں یا منافی تو ایسی صورت میں اس کے فرائض فتویٰ کے مماثل ہو سکتے تھے۔

اسلامی ریاست کے تیسرے اہم وظیفہ قضا کا تعلق گو خالصتاً عدل وانصاف سے تھا (یہ شعبہ شروع ہی سے اسلامی ریاست کے دوسرے شعبوں سے جدا رہا) لیکن قاضی آج کل کے ججوں کی طرح صرف قضیوں کا فیصلہ ہی نہ کرتا یا صرف ملزموں کو سزا ہی نہ دیتا بلکہ دیوانی اور فوجداری اختیارات کے علاوہ اسے چند مزید فرائض سونپے گئے تھے۔ مثلاً اسے کسی متوفی کی جائیداد اور املاک پر قانونی دستاویز یا وصیت کی رو سے تصرف کرنے کا حق حاصل تھا اور جو متوفی کے قرضے بیباک کرنے کا مجاز تھا۔ وہ اوقاف کی نگرانی کرتا تھا۔ نکاح خوانی اور جمعہ وعیدین کی نماز کی امامت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔

برصغیر میں انگریزوں نے ۱۸۶۴ء میں منصب قضا کا خاتمہ کر دیا جس کے باعث مسلمانوں میں بڑی بے چینی پھیلی۔ اس لیے کہ مسلم عوام میں ایک پرانا فتویٰ رائج تھا اور وہ فتویٰ یہ تھا کہ ہندوستان صرف اسی وقت تک دارالسلام رہے گا جب تک کہ منصبِ قضا پر برقرار رہے گا۔ منصبِ قضا کے خاتمہ سے پیشتر ہی ہندوستان دارالحرب قرار دیا جا چکا تھا۔ لیکن ۱۸۶۴ء میں مسلمانوں نے جمعہ وعیدین کی نماز میں شرکت ترک کر دی۔ نکاحوں کے ابطال، متوفی کی جائیداد واملاک کی غیر شرعی نگرانی، اوقاف کی بدنظمی اور مساجد میں جمعہ وعیدین کی نماز کی امامت کے فرائض کی ادائیگی کے لیے آئمہ کی عدم موجودگی کے امکانات کے اندیشوں سے مسلمانوں میں برطانوی حکومت کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ منصبِ قضا کا خاتمہ بہرحال برقرار رہا اور ۱۸۶۴ء کے بعد سے برصغیر ہند کے مسلمان اسلامی ریاست کے اس اہم وظیفہ سے محروم کر دیے گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس اسلامی نظامِ عدلیہ کے عادی تھے وہ درہم برہم ہو کر رہ گیا۔

جس میں اس کے علاوہ ایک بھاری نقصان اور بھی ہوا، وہ یہ کہ اسلام کو مسلم عوام کی زندگیوں میں داخل کرنے کا جو اہم کام قاضی کے ذریعہ اسلامی ریاست انجام دیتی تھی وہ رابطہ ختم ہو گیا۔ دراصل قاضی ہی مسلمانوں کو اسلام کے قریب تر لانے کا باعث تھا یا دوسرے لفظوں میں مسلمانوں کی روزمرہ زندگی میں اسلام کو جو اتنا بڑا عمل دخل تھا تو اس کی وجہ منصبِ قضا کا قیام ہی تھا۔ اس منصب کے خاتمہ سے اسلام کے ساتھ جو مسلم عوام کی عملی وابستگی تھی وہ ختم ہو گئی اور مسلمان کم علم کٹ حجت اور بے بضاعت ملا کے دام میں پھنس کر رہ گئے۔ اور ملا نے مسلم عوام کو بڑی آسانی سے اُن نظریات کی لپیٹ میں لے لیا جو اسلام کی خود ساختہ تشریح پر مبنی تھے۔ پس ہماری اجتماعی زندگی میں ملا کا دخل ۱۸۶۴ء سے شروع ہوا اور اب تک جاری ہے۔

علامہ نے اسلامی ریاست پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے وقت گو منصبِ قضا کی اہمیت کا ذکر تفصیل کے ساتھ نہیں کیا لیکن انھیں مسلم عوام کی زندگی میں مُلّا کے دخل سے پیدا شدہ خطرات کا پورا احساس تھا۔ علامہ کی نگاہ میں مسلمانوں کے تنزل کی تین بڑی وجوہات تھیں: اول دنیائے اسلام میں تنزل پذیر بادشاہت کی موجودگی۔ دوم، ملائیت اور سوم تصوف۔ بادشاہت گو دنیائے اسلام میں جمہوری جذبہ کے فروغ کی وجہ سے مٹتی جارہی ہے لیکن ملائیت اور تصوف کا ابھی تک دور دورہ ہے اور مسلم عوام ان سے بدستور اثر قبول کررہے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ علما اسلام نے گذشتہ تاریخ میں اسلامی ریاست اور نظری علوم کی تشریح و تصریح کے سلسلہ میں نمایاں خدمات انجام دیں لیکن علامہ کی رائے میں ہلاکو کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد علمائے اسلام بے حد رجعت پسند (Conservative) ہوگئے اور انھوں نے ''اجتہاد'' ترک کردیا۔ جس کی وجہ سے اسلامی دینیات کی تشریح و تصریح کا سلسلہ جاری رہنے کی بجائے غیر متحرک ہوگیا۔ علامہ کی رائے میں مسلمانوں کے قدیم فقہی اداروں اور روایتوں پر نظر ثانی کی اشد ضرورت ہے۔ چنانچہ انھوں نے اسلامی فقہ میں اصلاح و ترمیم کی ضرورت پر خاص زور دیا اور جدید تجربات کی روشنی میں اسلامی احکامات کی تعمیر کرنے کے لیے ''اجتہاد'' کی تائید کی۔ اس سلسلہ میں انھوں نے تعلیمی نصاب خصوصاً قانونی تعلیم کے نصاب کی اصلاح و ترمیم کی طرف ہماری توجہ مبذول کی۔

یہاں اس امر کا اظہار دلچسپی سے خالی نہیں کہ خلفاء عباسیہ اپنے تنزل کے دور میں بھی قضاۃ اور آئمہ مساجد کے تقرر کے اختیارات سے دستکش نہ ہوئے تھے۔ چنانچہ مشکوۃ میں منقول ایک حدیث کے مطابق پیغمبر اسلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ صرف امیر مملکت یا اس کی جانب سے مقرر کردہ فرد یا افراد ہی عوام میں تبلیغ کے فرائض انجام دے سکتے ہیں۔ علامہ اس حدیث کا حوالہ دے کر یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ اسلامی ریاست میں صرف حکومت کی طرف سے سند یافتہ علما کو ہی تبلیغ کا اختیار دیا جانا چاہیے۔ جب مصطفیٰ کمال پاشا نے جدید ترکیہ میں یہ اصلاح نافذ کی تو علامہ نے ان الفاظ میں اتاترک کو خراجِ تحسین ادا کیا:

> As to licentiate Ulama I would certainly Introduce like that it in Muslim India if I had the force pare to do so. To the inventions of the myth-making Mullah is largely due the stupdity of the average Muslim. In excloding him from the religious life of the people the Ata-turk has done what would

have delighted the heart of an Ibn-i-Taimiyyia or a Shah Wali Ullah.

علامہ کی نظریاتی وسیع النظری (Liberalism) اسی بات میں مضمر ہے کہ انھیں ایک طرف تو وقت کے نئے تقاضوں یعنی (Modernism) کے ایک ٹھوس حقیقت ہونے کا احساس تھا اور دوسری طرف وہ اسلام کو بھی ایسا دین تصور کرتے تھے جو حقیقت سے فرار کا قائل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے جدید تجربات کی روشنی میں اسلامی احکامات کی تعبیر کرنے کے لیے ''اجتہاد'' کے احیاء کی ضرورت محسوس کی اور انھیں ''دوام فی التغیر'' (Permanence in change) کے فلسفہ سے روشناس کرایا۔

علامہ کی بڑی خواہش تھی کہ جدید مسلمانوں میں علماء کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو جائے جن کا شعار میانہ روی (moderation) ہو اور جو اسلام کے ساتھ ساتھ وقت کے نئے تقاضوں کو بھی ایک ٹھوس حقیقت خیال کریں۔ اسی سلسلہ میں انھوں نے فرمایا

Spiritually we are living in a prison house of thoughts and emotions which during the course of centuries we have woven round ourselves. I requires emancipation from the meidval fancies of theologions.

لیکن ہوا یہ کہ ہمارے نام نہاد علما نے انھیں مغرب زدہ سمجھ کر اپنے زمرے سے خارج کر دیا اور مغرب کے پرستاروں نے انھیں رجعت پسند خیال کر کے ان سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ حقیقت میں علامہ جس طرح ملائیت کے خلاف تھے اسی طرح وہ مغرب پسندی کو بھی نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کی وسیع النظری، ان کی میانہ روی میں پوشیدہ تھی۔

بدقسمتی سے علامہ کی نظریاتی میانہ روی ہم میں ابھی تک پیدا نہیں ہوئی۔ ہم نظریاتی طور پر دو بڑے گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی ہے جو ملائیت کے زیر اثر نہایت رجعت پسند (Conservative) خیالات رکھتے ہیں اور کسی قسم کے تغیر یا تبدل کو قبول کرنے پر تیار نہیں۔ دوسری طرف ہمارے تعلیم یافتہ طبقہ میں مغرب پسندی خاصی مقبول ہو رہی ہے۔ چنانچہ اس گروہ کو ہمارے دین، تمدن اور تاریخی روایات میں کوئی بھی کام کی بات دکھائی نہیں دیتی۔ وہ ہمارے ہر اُس ادارے سے منحرف ہیں جسے ہم اپنا کہہ سکتے ہیں (دوسرے لفظوں میں یہ گروہ صحیح معنوں میں Nihilist ہے)۔

روایت ہے کہ ایک روز خلیفہ ثانی سے بازار میں کھڑے کسی یہودی نے سوال کیا: ''اے عمرؓ کیا مجھے اپنے فعل و عمل پر کلی آزادی حاصل ہے یا جو کچھ مجھ سے سرزد ہوتا ہے خدا کی طرف سے

ہوتا ہے؟'' خلیفہ ثانی نے اسے اپنی ایک ٹانگ اٹھانے کو کہا۔ یہودی نے ایک ٹانگ اٹھا دی۔ خلیفہ ثانی پھر گویا ہوئے: ''اب دوسری ٹانگ اٹھاؤ''۔ یہودی نے بہتیرے ہاتھ پاؤں مارے لیکن دوسری ٹانگ نہ اٹھا سکا۔ سو ہمارا مغرب زدہ طبقہ بھی اسی روایتی یہودی کی طرح اپنی دونوں ٹانگیں ہوا میں اٹھانے پر تلا ہوا ہے اور دوسری طرف ہمارا رجعت پسند طبقہ ایک ٹانگ اٹھانے پر بھی کفر والحاد کا فتویٰ لگانے سے باز نہیں رہتا۔

پاکستان اس لیے معرض موجود میں آیا کہ برصغیر ہند میں دو ایسی قومیں آباد تھیں جو ہر لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ مسلم قوم چونکہ اپنی اجتماعی زندگی کو اپنے مخصوص تمدن کی سانچے میں ڈھالنا چاہتی تھی اس لیے اس نے اپنی خواہشات کی آزادانہ تکمیل کے لیے ایک علیحدہ خطۂ زمین حاصل کرلیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرارداد مقاصد سے یہ طے پایا گیا تھا کہ مسلمانوں کو اِس قابل بنایا جائے گا کہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو اسلامی تعلیمات کے مطابق جو قرآن و سنت میں متعین ہیں فعال کرسکیں گے۔ لیکن غور طلب مسئلہ تو یہ ہے کہ گزشتہ گیارہ سالوں میں ہمارے سیاستدانوں نے اس سلسلہ میں کیا خدمات انجام دیں۔ کیا انھوں نے اِس مقدس اصول کی بنیادوں پر ہماری آئندہ آنے والی نسلوں کی تعمیر کی خاطر کوئی قدم اٹھایا؟ کیا انھوں نے اس مقدس اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ ہمارے تعلیمی اداروں کی اصلاح کی ضرورت محسوس کی؟ کیا انھیں ہماری غلامی کے عہد کے نصابِ تعلیم کو بدلنے کا خیال آیا۔

تاریخ عالم اس بات کی شاہد ہے کہ جب کسی نئے تصور کی بنیادوں پر کسی قوم کی تعمیر ہوتی ہے تو اس میں اہل فکر (Idealists) یا اہل تخیل (Dreams) شخصیتوں کا ہاتھ ہوتا ہے۔ ایسی شخصیتیں اپنی تمام تر قوتِ فکر و تخیل اصولوں کو عملی جامہ پہنانے میں صرف کرتی ہیں تاکہ تصور (Ideology) زندہ و پائندہ رہ سکے جس کی بنیادوں پر انھیں قوم کی تعمیر مقصود ہوتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ کسی بھی قوم کا بنیادی تصور زندہ برقرار نہیں رہ سکتا جب تک کہ اُس تصور کی بنیادوں پر آئندہ آنے والی نسلوں کی تعمیر کے امکانات پیدا نہ کیے جائیں۔ پاکستان کے حصول تک بلا شبہ ہم میں ایسی شخصیتیں موجود تھیں جن کے فکر و تخیل پر قوم کو اعتماد تھا مگر جب پاکستان کی تعمیر کا وقت آیا تو ہم اِن نعمتوں سے محروم ہوگئے۔ ہم نے اوسط یا گھٹیا درجہ کے سیاستدان ضرور پیدا کیے لیکن ایک بھی صاحب نظر، صاحبِ تخیل یا صاحبِ فکر شخصیت پیدا کرنے کی توفیق ہمیں نہ ہوئی۔ چنانچہ ہمارے سیاستدانوں نے آئندہ آنی والی نسلوں کی تعمیر کے لیے کوئی قدم نہ اٹھایا۔ انھوں نے نہ تو

ہمارے تعلیمی اداروں کی اصلاح کی ضرورت محسوس کی اور نہ ہی ہماری غلامی کے عہد کے نصاب تعلیم کو بدلنے کا خیال کیا۔ البتہ سستی قسم کی شہریت حاصل کرنے کے لیے انھوں نے اسلامی تحقیق سے متعلق نام نہاد ادارے ضرور قائم کیے لیکن ایسے اداروں سے اگر فائدہ اٹھایا تو چند گنے چنے خوشامد پرست اصحاب نے جن کے پیٹ بھرنے کا سامان پیدا ہو گیا۔ مگر چونکہ ان اداروں کا ہماری تعلیم گاہوں یا یونیورسٹیوں سے کوئی تعلق واسطہ نہ تھا اس لیے ہمارے طلبا میں تخلیقی اور تعمیری تحقیق کی صلاحیت پیدا نہ ہو سکی۔

اب آیئے اس سوال پر غور کریں کہ وہ آئین جو سیاستدانوں نے ہمیں سات آٹھ سال کے مسلسل انتظار کے بعد تشکیل کر کے دیا اس میں اسلام کو کیا مقام حاصل تھا۔ ۱۹۰۶ء کا آئین قرار دادِ مقاصد کے تحت عمل میں لائی گئی بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی دستوری سفارشات پر مبنی تھا۔ قرار دادِ مقاصد میں یہ طے پایا تھا کہ پاکستان کے آئین میں جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری اور عدلِ عمرانی کے اصولوں کو جس طرح کہ اسلام نے ان کی تشریح کی ہے، پوری طرح ملحوظ رکھا جائے گا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ۱۹۵۳ء میں پاکستان کو اسلامی جمہوریہ کا نام دے دیا گیا اور ۱۹۵۶ء کے آئین کو آئین اسلامی جمہوریہ کہہ کر پکارا گیا۔ لیکن کیا ۱۹۵۶ء کا آئین کسی حد تک جمہوری آئین تھا بلکہ سوال یہ ہے کہ ۱۹۵۶ء کا آئین کس حد تک اسلامی جمہوریہ کے آئین ہونے کا دعویٰ کرتا تھا، یا دوسرے لفظوں میں ۱۹۵۶ء کے آئین کو ہمارے سیاستدانوں نے کس حد تک اسلامی بنانے کی کوشش کی۔

۱۹۵۶ء کے آئین کو گو اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین کا نام دیا گیا اور اس کے حصہ سوم میں مملکت کی پالیسی کے رہنما اصولوں کی تفصیل بھی دی گئی لیکن اگر آئین کی ان شقوں کو کوئی اہمیت حاصل تھی تو محض تخیلی، آئین میں ان کی عملی حیثیت کوئی بھی نہ تھی۔

۱۹۵۶ء کے آئین میں اسلام کو اگر کوئی عملی حیثیت دی گئی تو دو صورتوں میں۔ اول شق نمبر ۳۲ میں جس کے ماتحت صدر صرف مسلمان ہی منتخب ہو سکتا تھا اور دوم آئین کے حصہ دوازدہم میں جہاں اسلامی احکامات کا ذکر تھا۔ اِس حصہ کی شق نمبر ۱۹۷ کے ماتحت صدر کو لازم تھا کہ مسلم معاشرہ کی صحیح اسلامی اساس پر تنظیم کے لیے اسلامی تحقیق کا ادارہ قائم کرے۔ پھر شق نمبر ۱۸۹ کے ماتحت پانچ سال کا عرصہ گزرنے کے بعد مملکت میں رائج قوانین کو اسلامی احکامات کے مطابق بنائے جانے کے امکانات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔

جہاں تک صدر منتخب ہونے کے لیے مسلمان ہونا لازمی تھا، تو یہ کوئی ایسی بات نہ تھی جس کی وجہ سے ایک آئین اسلامی آئین کہلانے کا مستحق ہو سکتا تھا کیونکہ بیشتر ''دین ریاستوں'' میں بھی صدر ہمیشہ اسی مذہب یا فرقے سے منتخب کیا جاتا ہے جس کی ملک میں اکثریت ہو۔ دوسرے شق نمبر ۱۹۷ کے ماتحت اسلامی تحقیق کا ادارہ قائم کرنا گو صدر کا فرض تھا لیکن اس سلسلہ میں کچھ نہ کیا گیا۔ اسلامی تحقیق سے متعلق اگر ادارے قائم کیے بھی گئے تو ان سے ہمارے طلبا فائدہ نہ اٹھا سکے، اس لیے مسلم معاشرہ کی صحیح اسلامی اساس پر تنظیم کا سوال ہی پیدا نہ ہوا۔ تیسرے شق نمبر ۱۹۸ کے ماتحت اگر مملکت میں رائج قوانین کو اسلامی احکامات کے مطابق ڈھالا جاتا تو اس کے امکانات پانچ سال یا شاید اس سے بھی زاید عرصہ کے بعد پیدا ہوتے۔ ان باتوں سے صاف ظاہر ہے کہ ۱۹۵۶ء کے آئین میں اگر اسلام کو کوئی مقام حاصل تھا بھی تو اس کی اہمیت محض تخیلی تھی، عملی نہ تھی۔

اگر کسی جمہوریہ کے آئین کو اسلامی جمہوریہ کے آئین کا نام دیا جائے تو کیا وہ حقیقی معنوں میں اسلامی جمہوریہ کا آئین کہلانے کا مستحق ہوگا؟ اس سلسلہ میں دو نظریے پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ایک تخیلی (Idealisation) ہے اور دوسرا عملی (Practical)۔ تخیلی نظریہ کے مطابق کسی ملک کا آئین منطقی اصولوں پر استوار کردہ قانونِ محض ہی قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ وہ ایک قوم کی امیدوں، تمناؤں، خوابوں اور اس کے تصورات و تخیلات کا آئینہ دار بھی ہوتا ہے۔ جب کسی مسلمان کے گھر میں کوئی بچہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے کانوں میں اذان دی جاتی ہے، اس کا اسلامی نام رکھا جاتا ہے۔ پانچ چھ سال تک کی عمر تک یا جب تک یہ بچہ پڑھنا لکھنا سیکھنے کے قابل نہیں ہو جاتا، اس میں اپنے اسلامی نام کے سوا اور کوئی بھی ایسی بات نہیں ہوتی جس کی وجہ سے اسے مسلمان کہا جا سکے۔ جب وہ پانچ چھ سال کا ہو جاتا ہے تو اسے والدین قرآن مجید پڑھانا شروع کراتے ہیں۔ اسے وضو کرنا اور نماز پڑھنا سکھاتے ہیں، حتیٰ کہ وہ بڑا ہو جاتا ہے اور والدین اسے اس خیال سے تنہا چھوڑ دیتے ہیں کہ اب ہم نے اپنے بیٹے میں جواں ہو کر ایک باعقیدہ اور باعمل مسلمان کی صلاحیت پیدا کر دی ہے۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو کسی جمہوریہ کے آئین کو اسلامی جمہوریہ کے نام سے پکارنے میں کوئی ہرج نہیں بشرطیکہ مستقبل قریب میں اُس آئین میں اسلامی احکامات کے وجود میں آنے کے امکانات موجود ہوں۔

دوسرا نظریہ، جیسے میں نے ابھی ابھی عرض کیا ہے، عملی اور حقیقت پسندانہ ہے۔ اس نظریے کے مطابق کوئی بھی مبالغہ آمیز دعویٰ کرنا مسلمان کی شان کے شایاں نہیں۔ مسلمان وہ ہے جو

بحیثیت انسان اپنی خامیوں اور کمزوروں کی اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر معافی مانگتا رہتا ہے، جو مبالغہ آمیز دعویٰ کرنے کی بجائے عجز وانکساری سے کام لیتا ہے۔ زیادہ باتیں بنانے کی بجائے خاموش عمل کا قائل ہے۔ جس کی شخصیت ''کہنے'' سے نہیں بلکہ ''کر دکھانے'' سے ظاہر ہوتی ہے۔ خلیفہ ثانی سے متعلق ایک اور روایت ہے کہ جب انھیں ''خلیفۃ اللہ'' کے نام سے پکارا گیا تو انھوں نے غضبناک لہجے میں فرمایا کہ ''خلیفۃ اللہ'' تو صرف داؤد علیہ السلام تھے۔ پھر جب انھیں ''خلیفۃ الرسولؐ'' کے نام سے مخاطب کیا گیا تو فرمایا کہ وہ حضرت ابوبکرؓ تھے۔ مگر جب انھیں ''خلیفۃ الخلیفۃ الرسولؐ'' کا خطاب دیا گیا تو خاموشی سے قبول فرما لیا۔ لیکن یہ ترتیب چونکہ بہت طویل تھی اس لیے رائج نہ ہوئی اور مسلمان انھیں ''امیر المومنین'' کہہ کر پکارنے لگے۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس لقب کو کبھی پسند نہ فرمایا۔ ان کا اعتراض تھا کہ اس لقب سے تکبر اور رعونت ٹپکتی ہے۔ یہ ہے اسلامی حقیقت پسندی اور عجز وانکساری کی ایک مثال۔ جب کہیں اپنی خامیوں اور کمزوریوں کا احساس ہے تو ہمیں مبالغہ آمیز دعویٰ کرنے کی بجائے عجز وانکساری سے کام لینا چاہیے اور عملی طور پر ان خامیوں اور کمزوریوں کو رفع کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ محض مبالغہ آمیز دعویٰ کرنے سے تو ہماری خامیوں اور کمزوریوں کا ازالہ ممکن نہیں ہوسکتا۔ پس اس نظریہ کے مطابق کسی بھی جمہوریہ کا آئین اسلامی جمہوریہ کا آئین کہلانے کا مستحق نہیں جب تک کہ وہ حقیقی معنوں میں یعنی عملی طور پر اسلامی نہ ہو۔ اگر ایسا نہیں ہے تو قوم بحیثیت مجموعی ایک مبالغہ آمیز دعویٰ کر رہی ہے جس کا حقیقت سے دور کا واسطہ بھی نہیں۔

ان دونوں نظریوں میں سے کون سا صحیح ہے اور کون سا غلط، یہ فیصلہ میں آپ پر چھوڑتا ہوں۔ گذشتہ دس سالوں میں اس ملک کے سیاستدانوں نے انھی اغراض ومقاصد کے حصول کے لیے جائز و ناجائز کی تمیز کا خیال نہیں رکھا۔ چور بازاری، سمگلنگ، نااہلی، رشوت ستانی، اقرباء پروری، حق تلفی، بے ایمانی، جعل سازی سب اِسی دور کی یادگار ہیں۔ ہمارے سیاستدانوں نے جس طرح ملّی اخلاق کی دھجیاں اڑائیں اُسی طرح وہ اسلام کو بھی انھی اغراض ومقاصد کے لیے استعمال میں لانے سے باز نہیں رہے۔ ہم میں سے جس نے بھی منیر کمیٹی رپورٹ کا مطالعہ کیا ہے اسے اِس تلخ حقیقت کا احساس ہے۔ پس جس طرح ملت ان سیاستدانوں کی سامنے بے بس و لاچار تھی۔ اسی طرح اسلام بھی ان کے پنجے میں بے بس ولاچار تھا۔

بہرحال خدا بڑا کارساز اور مسبب الاسباب ہے، اسے چونکہ سیاستدانوں کے ہاتھوں

پاکستان کی تباہی و بربادی منظور نہیں تھی اس لیے اُس نے ایک ایسی صورت پیدا کر دی جس کا کسی کو وہم و گمان تک بھی نہ تھا۔ ملک میں ایک خاموش اور پُر امن انقلاب آیا اور بروقت آیا۔ اس انقلاب نے تھوڑے عرصے میں وہ کچھ کر دکھایا جو ہمارے سیاستدانوں سے ایک سو سال میں بھی ہو سکنے کی امید نہ تھی۔ اِس ملک کی انقلابی حکومت وہ سب کچھ سنوارنے کے درپے ہے جسے بگاڑنے میں ہمارے سیاستدانوں نے گذشتہ دس سالوں میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی تھی۔ ملکی اصلاح و تعمیر کے لیے مختلف قسم کی کمیشنیں وجود میں لائی گئی ہیں۔ زرعی اصلاحات کا اعلان کیا جا چکا ہے اور عنقریب نئے تعلیمی نصاب کے تعین کی بھی توقع ہے۔

میں نے ابھی ابھی عرض کیا تھا کہ پاکستان میں سیاستدانوں کے ہاتھوں جس طرح عوام کو نقصان پہنچا اُسی طرح اسلام کو بھی نقصان پہنچا۔ چونکہ انقلابی حکومت کی ہر ممکن کوشش یہی ہے کہ سیاستدانوں کے ہاتھوں جو نقصان پاکستان کو بحیثیت مجموعی پہنچا ہے اُس کی تلافی کی جائے اِس لیے ہمیں اُن سے یہ توقع ضرور رکھنی چاہیے کہ وہ ملت کی اجتماعی زندگی میں اسلام کو اُس کا کھویا ہوا مقام بھی حاصل کر کے دیں گے۔ یہ کوئی آسان کام نہیں بلکہ نہایت کٹھن کام ہے۔ اس لیے انقلابی حکومت کو اس کام کی تکمیل کے لیے ہمارے تعان کے ساتھ ہماری دعاؤں کی بھی اشد ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں دوسری کمیشنوں کی طرح اگر ایک اسلامی کمیشن بھی وجود میں لائی جائے تو نہایت موزوں ہوگا۔ اس کمیشن کا مقصد سوالناموں یا کسی اور ذریعہ سے ہمارے معاشرہ کے اہلِ علم حضرات سے یہ پوچھنا ہو کہ ملت کی اجتماعی زندگی میں اسلام کا عملی دخل کس نوعیت کی اصلاحات کے نفوذ سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ایسی کمیشن کی رپورٹ سے نہایت اہم نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

ہمارے لیے سب سے مقدم امر یہ ہے کہ جن بنیادی اصولوں پر پاکستان کے تخیل کی نمود ہوئی یا جس نصب العین کے ماتحت پاکستان کو معرض وجود میں لایا گیا اُس سے ہماری آئندہ آنے والی نسلوں کو روشناس کرایا جائے تاکہ وہ نصب العین ہم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندہ و برقرار رہ سکے۔ اِس کے لیے ہماری غلامی کے عہد کے نصابِ تعلیم کو بدلنے کی اشد ضرورت تھی جس کی توفیق بدقسمتی سے ہمارے سیاستدانوں کو تو نہ ہوئی لیکن انقلابی حکومت نے پاکستان کے قیام کے بعد پہلی مرتبہ اِس اہم کام کی طرف توجہ دی ہے۔ اس نصب العین کو زندہ و برقرار رکھنے کے لیے اور باتوں کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہمارے سرکاری اسکولوں میں مسلمان بچوں کے لیے دینیات کی تعلیم لازمی قرار دی جائے تاکہ وہ اپنی عمر کے اِس زود اثر پذیر حصہ میں کم از کم قرآن مجید ختم کرنے کے اہل ہو سکیں۔

اسی طرح ہماری یونیورسٹیوں میں ہی دینیات کے شعبے قائم کیے جائیں تاکہ جن علماء نے ایف۔اے اور بی۔اے میں عربی کا مضمون لے رکھا ہے وہ اُس کے ساتھ دینیات کا مضمون بھی لے سکیں۔ ایم۔اے میں دینیات کی تعلیم کا معیار بہت بلند اور اعلیٰ ہونا چاہیے تاکہ اس مضمون میں ممتاز و نمایاں پوزیشن حاصل کرنے والے طلبا کو اسلامی دینیات، فقہ، فلسفہ، حکمت، اخلاقیات، اقتصادیات، سیاسیات، تاریخ، ادب اور دوسرے موضوعات پر تحقیق کے کام پر لگایا جا سکے۔

اسلامی تحقیق کے ادارے کا قیام علامہ اقبال کے بہت سے خوابوں میں سے ایک خواب تھا۔ گو ۱۹۵۶ء کے آئین کی شق نمبر ۱۹۷ کے ماتحت صدر کو لازم تھا کہ مسلم معاشرہ کی صحیح اسلامی اساس پر تنظیم کے لیے اسلامی تحقیق کا ادارہ قائم کرے، لیکن جیسے میں نے ابھی ابھی عرض کیا ہے، اس سلسلہ میں کچھ نہ کیا گیا۔ بلکہ جو نام نہاد ادارے قائم کیے بھی گئے اُن سے صرف چند گنے چنے خوشامد پرست اصحاب نے فائدہ اٹھایا۔ چونکہ ان اداروں کا ہماری یونیورسٹیوں سے دور کا تعلق بھی نہ تھا اس لیے ہمارے طلبا میں تخلیقی اور تعمیری تحقیق کی صلاحیت پیدا نہ ہو سکی۔ دنیا کے کسی ملک کی مثال لے لیجیے۔ اس میں تحقیق کے مرکز یا ادارے آپ کو یونیورسٹیوں سے منسلک نظر آئیں گے۔ یونیورسٹیوں سے باہر ان کے وجود کو کوئی علمی حیثیت حاصل نہیں ہوگی۔ پس اِس ملک میں مسلم معاشرہ کی صحیح اسلامی اساس پر تنظیم کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی تحقیق سے متعلق تمام اداروں اور اقبال اکادمیوں کو ایک علمی اسلامی مرکز کی صورت میں ہماری یونیورسٹیوں سے منسلک کر دیا جائے۔ اس مرکز کے ساتھ ایک ایسا کتب خانہ بھی قائم کیا جائے جس میں اسلامی موضوعات سے متعلق ہر قسم کی اور ہر زبان میں نئی اور پرانی کتب موجود ہوں۔ تحقیق کرنے والے طلبا کی رہبری کے لیے چند ایسے روشن خیال اور وسیع النظر معلم جو علوم شرعیہ اور تاریخ تمدن اِسلامی میں ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ وقت کے نئے تقاضوں پر بھی نگاہ رکھتے ہوں، بیرونی ممالک سے منگوائے جا سکتے ہیں۔ اس مرکز کے طلبا کو اپنے اپنے موضوع میں صحیح طور پر ماہر ماننے کے خاطر کچھ عرصہ کے لیے مختلف اسلامی ممالک میں اپنی تحقیقی جاری رکھنے کے لیے بھی بھیجا جا سکتا ہے۔ یوں پاکستان میں نہ صرف فکر اسلامی کی تجدید کے امکانات پیدا ہو جائیں گے بلکہ تمدنِ اسلامی اس ملک میں از سرِ نو زندہ ہو جائے گی۔

میں نے ابھی ابھی عرض کیا تھا کہ علامہ کی نگاہ میں مسلمانوں کے تنزل کا باعث دراصل دنیائے اسلام میں ملائیت اور تصوف کا رائج ہونا تھا۔ ملائیت اور تصوف کے بڑے اثرات کا قلع قمع

کرنے کے لیے فکرِ اقبال کی روشنی میں ایک اصلاحی تدبیر پیش کی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انقلابی حکومت دوسرے انتظامی شعبوں کی طرح فی الفور ایک شعبۂ امورِ دینیہ قائم کرے۔ جس طرح ریاست کے دوسرے انتظامی شعبے اپنی اپنی وزارتوں کے ماتحت اپنے اپنے فرائض انجام دے رہے ہیں اُسی طرح شعبۂ امورِ دینیہ بھی وزارت امورِ دینیہ کے ماتحت اپنے فرائض انجام دے۔

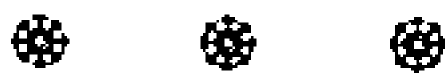
وزارتِ امورِ دینیہ پاکستان بھر کی مسجدوں کو اپنی تحویل میں لے اور ان مساجد کی دیکھ بھال، مرمت و تعمیر کا کام اس کے سپرد کر دیا جائے۔ وزارتِ امورِ دینیہ کو آئمہ مساجد کے تقرر کے اختیارات دیئے جائیں۔ ان آئمہ مساجد کی حیثیت سرکاری ملازموں جیسی ہو یعنی وہ تنخواہ دار ہوں۔ اور انھیں اپنی اپنی مسجد میں امامتِ نمازِ جمعہ وعیدین، تبلیغ کرنے یا خطبہ پڑھنے کے لیے حکومت کی جانب سے سند ملی ہو۔ کسی غیر سند یافتہ شخص کو پاکستان کی کسی مسجد میں تبلیغ کرنے یا خطبہ پڑھنے کی اجازت نہ دی جائے۔ بلکہ کسی غیر سند یافتہ شخص کے لیے ایسا کرنا جرم قرار دیا جائے۔ (اس پیش کردہ اصلاح سے یہ مقصود نہیں کہ سرکاری آئمہ کے سوا دینی امور کے سلسلہ میں ہر کسی کے زبان کھولنے پر پابندی عائد کر دی جائے۔ بلکہ ہر شخص کو دینی امور پر تحریر و تقریر کے ذریعہ رائج قانون کی حدود کے اندر اپنے خیالات کا اظہار کرنے کی جو آزادی اب حاصل ہے اُسے برقرار رکھا جائے۔ البتہ پاکستانی مساجد میں تبلیغ کرنے یا خطبہ پڑھنے کا اختیار صرف حکومت کی جانب سے سند یافتہ آئمہ ہی کو حاصل ہو)۔

آئمہ مساجد کو دوسرے اختیارات کے ساتھ قاضی کے چند اختیارات بھی سونپے جائیں۔ مثلاً وہ نکاح خوانی کے فرائض انجام دیں اور ہر نکاح جو وہ خود پڑھائیں اُس کا اندراج ایک رجسٹر میں کریں۔ ہر مسجد کے ساتھ اگر ممکن ہو سکے تو امام کا دفتر قائم کیا جائے۔ مسجد کی دیکھ بھال اور نمازیوں کی سہولت کے لیے ذرائع فراہم کرنا امام کے ذمے ہو اور اس سلسلہ میں نوکر چاکر رکھنے کا مجاز ہو۔ امام اپنا ہر دینی فریضہ بلا معاوضہ ادا کرے۔ جب ہماری یونیورسٹیوں میں دینیات کا مضمون پڑھایا جانے لگے تو امام مسجد کے امیدواروں کے لیے دینیات کا گریجوایٹ ہونا مشروط قرار دے دیا جائے۔

وزارتِ امورِ دینیہ پاکستان بھر کے اوقاف کو اپنی تحویل میں لے اور ان کی نگرانی کے لیے اسے ناظم مقرر کرنے کے اختیارات دیے جائیں۔ خدمتِ خلق (Social Service) کا شعبہ جو اب وزارت صحت سے منسلک ہے، اُسے وزارت امورِ دینیہ سے منسلک کر دیا جائے۔

وزارتِ امورِ دینیہ ملک بھر کی تمام خانقاہوں کو اپنی تحویل میں لے کر اور اُن کی دیکھ بھال کے لیے ناظم مقرر کرے۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ ماضی میں سلسلۂ طریقت نے دنیائے اسلام میں بڑے بڑے اہلِ مذہب و عرفان اولیاء اللہ پیدا کیے جن کی عظمت اُن کی بزرگی، درویشی، استغنے اور خدارسیدگی میں پنہاں تھی۔ ایک وقت تھا جب کہ خانقاہیں اہلِ علم اور اہلِ نظر شخصیتوں کا مرکز تھیں۔ لیکن اب جو ان کی حالت ہے وہ کسی کی نگاہ سے ڈھکی چھپی نہیں۔ اُن میں سے بیشتر طرح طرح کی اخلاقی غلاظت اور گندگی سے آلودہ کر دی گئی ہیں۔ ہماری اجتماعی زندگی کے اس افسوسناک پہلو کی طرف آج تک کسی نے دھیان نہیں دیا مگر اب وقت آن پہنچا ہے کہ یا تو ان خانقاہوں سے منسلک متولیوں، مجاوروں، صاحبزادوں، گدی نشینوں، سجادہ نشینوں اور پیروں کی اصلاح کی جائے یا انھیں اِن بزرگوں کی خانقاہوں سے اٹھا دیا جائے۔

اگر ان بنیادوں پر جن کا ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے وزارتِ امورِ دینیہ کے وجود میں آنے کے امکانات پیدا ہو جائیں تو ہمارے دیہاتی اور شہری عوام کی زندگیوں میں ملاؤں اور پیرووں کی بے جا مداخلت ختم کیا جا سکتا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک ہماری اجتماعی زندگی میں سے ملائیت اور تصوف خارج نہیں ہو جاتے روشن دماغی اور وسیع النظری کے فروغ کا کوئی امکان نہیں ہے۔ ان پیش کردہ اصلاحات کے نفوذ کے بعد جو بھی آئین مرتب کیا جائے گا اگرچہ اُس کا نام اسلامی جمہوریہ پاکستان کا آئین نہ بھی ہو وہ کم از کم حقیقی معنوں میں یا عملی طور پر کچھ حد تک اسلامی آئین کہلانے کا مستحق ہوگا۔



اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصور

مجھے اس سیمینار میں حضرت علامہ اقبال کے خطباتِ مدراس بعنوان، The Reconstruction of Religious Thought in Islam جس کا ترجمہ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کیا گیا ہے، پر کلیدی خطبہ پیش کرنے کی دعوت دی گئی ہے جس کے لیے میں پاکستان اسٹڈی سینٹر کے ڈائریکٹر ڈاکٹر حسین محمد جعفری صاحب کا شکر گزار ہوں۔ اس کتاب کی روشنی میں میں نے اپنے لیے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے وہ اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ میں اس موضوع پر گفتگو کروں، ان خطبات یا کتاب پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنا بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ اپنے خطبۂ افتتاحیہ میں آپ کے سامنے ڈاکٹر جعفری صاحب نے بڑے واضح طور پر اس پس منظر کو بیان کیا ہے جس میں حضرت علامہ نے یہ خطبات لکھے اور بعد میں یہ خطبے دیے گئے۔ آپ کو شاید یہ بھی معلوم ہو کہ حضرت علامہ کی یہ وہ کتاب ہے جو کہ سب سے زیادہ غیر معروف ہے اور جس توجہ کی یہ مستحق تھی وہ اس کو اب تک نہیں دی گئی۔ اس کی کچھ اہم وجوہات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ توجہ یہ ہے کہ یہ خطبات دراصل اُن مسلمانوں کے لیے تحریر کیے گئے تھے جو نئی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علامہ کو اس بات کا احساس تھا کہ جدید تہذیب کا جو نظریۂ اقدار ہے اس سے مسلمانوں کی نئی نسلیں علیحدہ نہیں رہ سکتیں۔ لہٰذا اس تغیر کو اپنے سامنے رکھتے ہوئے ضروری تھا کہ مسلمان، مسلمان بھی رہیں اور جدید بھی ہوں۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ اس کتاب سے علما بہت ناراض تھے بلکہ اس کا اردو ترجمہ کرنے میں بھی اگر تساہل ہوا تو اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ اگر اس کا اُردو ترجمہ ہوا تو ممکن ہے علامہ اقبال پر علماء اعتراض کریں جیسے کہ یہ اکبر کی طرح کا کوئی دینِ الٰہی یا کوئی نیا مذہب یا مذہب کی کوئی نئی تاویل پیش کرنے کی کوشش ہو۔ چنانچہ اس پر اعتراضات ہوئے بھی۔ مثلاً علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے کہا کہ اس کتاب کو شائع نہ کیا جاتا تو بہتر تھا اور میں آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

صاحب کا ایک اقتباس پڑھتا ہوں جس میں وہ فرماتے ہیں:

میں اقبال کو کوئی معصوم و مقدس ہستی اور کوئی دینی پیشوا اور امام مجتہد نہیں سمجھتا اور نہ ہی ان کے کلام سے استناد اور مداح سرائی میں حد افراط کو پہنچا ہوا ہوں۔ جیسا کہ ان کے غالی معتقدین کا شیوہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ حکیم سنائی، عطار اور عارف رُومی آدابِ شریعت کے پاس اور لحاظ، ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی میں ان سے بہت آگے ہیں۔ اقبال کے ہاں اسلامی عقیدہ وفلسفہ کی ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں، جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ میں بعض پُر جوش نوجوانوں کی طرح اس کا بھی قائل نہیں کہ اسلام کو اُن سے بہتر کسی نے سمجھا ہی نہیں اور اس کے علوم وحقائق تک ان کے سوا کوئی پہنچا ہی نہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وہ اپنے مقتدر معاصرین سے برابر استفادہ ہی کرتے رہے۔ اُن کی نادر شخصیت میں بعض ایسے کمزور پہلو بھی ہیں جو اُن کے علم وفن اور پیغام کی عظمت سے میل نہیں کھاتے اور جنھیں دُور کرنے کا موقع انھیں ملا۔ ان کے مدراس کے خطبات میں بہت سے ایسے خیالات وافکار بھی ہیں جن کی تعبیر و توجیہہ اور اہل سنت کے اجتماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جا سکتی ہے...... یہ لیکچر شائع نہ ہوئے ہوتے تو اچھا تھا[۱]

تو اس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ ہمارے یہاں برصغیر کے علما قدامت پسندی کے سبب زندگی میں ہونے والے تغیر کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے لہٰذا انھوں نے سمجھا کہ یہ خطبات مدراس آئندہ اسلام کے لیے بہت بڑا خطرہ ہے۔ اِن خطبات میں اقبال نے جس معاشرہ کا تصور پیش کیا تھا وہ اگر وجود میں آ جاتا تو اسلام کی وہ شکل یا کم از کم معاملات کی حد تک اس کی جس شکل سے ہم مانوس ہیں وہ شکل باقی نہ رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے اس کتاب پر شدید اعتراضات کیے ہیں۔ ابھی چند ماہ ہوئے سعودی عرب کے شہر ریاض میں اس طرح کا ایک سیمینار ہوا تھا جس میں کہا گیا کہ اس کتاب میں کُفریات کے سوا کچھ نہیں۔ مسلمانوں کو اسے نہ پڑھنا چاہیے۔

لیکن درحقیقت یہ نہایت اہم کتاب ہے۔ دنیائے اسلام کے بعض مدبّر اہلِ علم حضرات جن سے مجھے کبھی ترکی میں اور دمشق یا قاہرہ میں ملنے کا اتفاق ہوتا رہا ہے، وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کتاب اس قدر اہم ہے کہ گذشتہ تین سو سال میں ایسی کتاب نہیں لکھی گئی اور اِس کی اہمیت روز بروز دُنیائے اسلام میں بڑھتی جا رہی ہے۔

ایک اور بات جس پر میں بالخصوص ڈاکٹر جعفری صاحب کو مبارک باد پیش کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ پاکستان میں پہلی مرتبہ اقبال کی اس تصنیف پر ایک سیمینار کا انعقاد کیا گیا ہے۔ میں یہ عرض کرنا چاہ رہا تھا کہ *The Recounstruction of Religious Thought in Islam* کا

یہاں آپ نے ترجمہ کیا ہے: فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید۔ یہ ترجمہ درست ہے (reconstruction) سے مراد ایک طرح سے اصلاح (reformation) ہی ہے یعنی اس کو آپ تشکیل جدید کہیں یا اصلاح کہیں لیکن یہ اصلاح اسلام نہیں ہے، اصلاحِ دین نہیں ہے جیسے کہ مارٹن لوتھر کی تحریک تھی۔ مارٹن لوتھر کی تحریک کو reformation کہا جاتا ہے۔ reformation سے ان کی مُراد یہ تھی کہ اُنھوں نے عیسائیت کی ایک ایسی تاویل پیش کی جو ایک نیا مکتبِ فکر بن گئی نیا مذہب بن گیا۔ یہاں مقصد اصلاحِ دین نہیں بلکہ اصلاحِ فکر دینی ہے یا اصلاحِ فکرِ اسلامی ہے یا پھر اس کو آپ ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' کہہ لیں۔ تو اب سوال یہ ہے کہ اصلاح کی ضرورت کب پیش آتی ہے، تشکیلِ نو کی ضرورت کب ہوتی ہے۔ جب کہ انحطاط کا دور ہو تو احیاء کو وجود میں لانا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر انحطاط اور تنزل کا دور قائم رہے تو قومیں اور ملتیں صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ مسلمانوں کی فکری و تمدّنی اصلاح کا دور ہے اور اس دور میں یہ کتاب تحریر کی گئی، کیونکہ حضرت علامہ کا تعلق برصغیر کی تاریخ کے اُس عہد سے ہے، جب کہ اصلاح کا عمل ان کی ولادت سے پیشتر شروع ہو چکا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے بعد سید احمد شہید، سر سید احمد خان اور مولانا شبلی۔ یہ برصغیر کی بعض ایسی معروف شخصیات تھیں جو حضرت علامہ سے سینئیر تھیں۔ یہ وہ حضرات تھے جنھوں نے اصلاحِ فکر کے ضمن میں کام کیا تھا اور یہ سب اقبال کے پیشرو تھے۔ ان حضرات میں جمال الدین افغانی بھی شامل تھے۔ جس وقت افغانی نے ۱۸۸۲ء میں حیدر آباد دکن میں پناہ لی، اس وقت حضرت علامہ کی عمر بارہ برس تھی۔ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ احیاء کا عمل اقبال کی ولادت سے پیشتر شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ اپنے پیشروؤں کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے اقبال نے یہ جاننے کی کوشش کی اور مسلمانوں کے سامنے یہ بیان کرنے کی کوشش کی اور بڑی جرأت کے ساتھ کوشش کی کہ مسلم معاشرے میں تنزل کا سبب کیا ہے۔ یہ بڑی دلچسپ چیز ہے۔ اس کے متعلق علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ یا امام غزالی کے بعد ایک ہزار سال میں پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ تین منفی طاقتیں ہیں جن کے خلاف جہاد کی ضرورت ہے اور ان تینوں طاقتوں کے خلاف جہاد کے ذریعے ہی نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تین منفی قوتیں ہیں: مطلق العنان ملوکیت، ملائیت اور تصوّف۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

اے کشتۂ سلطانی و مُلّائی و پیری

یہ تین شکست و ریخت کی قوتیں (distintegrating forces) ہیں جن کی وجہ سے ہمارا تنزل بحثیت ایک معاشرہ کے ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال تنزّل کے عوامل کے طور پر ان

تین چیزوں کا نام لیتے ہیں۔ یہاں میں ان کا ایک اقتباس پیش کر رہا ہوں۔ یہ اُن کے ایک مقالہ میں سے ہے۔ (Islam and Ahmadism) اس میں وہ سر سیّد احمد خان، شیخ محمد عبدہٗ، اور بغلول پاشا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

it may, however be asked what...... exactly was the objective of these great Muslims. Answer is that they found the world of Islamd ruled by three main forces and they concentrated their whole energy on creating a revolt against these forces:

1. **Mullaism**......during the course of centuries... they became extremely conservative and would not allow any freedom of Ijtihad... thus the first objective of the nineteenth century Muslim reformmers was a fresh orientation of the faith and a freedom to reinterpret the law in the light advancing experience.
2. **Mysticism:** Mysticism had fallen down to a mere means of exploiting the ignorance and credulity of the people... the nineteenth century reformers rose in revolt against this mysticism and called Muslims to the broad daylight of the modern world. Their mission was to open the eye of the Muslim to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not light from it.
3. **Muslim Kings:** The gaze of Muslim Kings was solely fixed on their own dynastic interests and so long as these were protected, they did not hesitate to sell their countries to the highest bidder.

To prepare the masses of Muslims for a revolt against such a state of things in the world of Islam was the special mission of Syed Jamal-ud-Din Afghani.[2]

تو اب ظاہر ہو گیا کہ حضرت علامہ کے سامنے جو مسائل تھے وہ کیا تھے۔ یعنی سُلطانی، مُلّائی اور پیری۔ اقبال کا مقصد یہ تھا کہ ان تینوں کی اصلاح کی جائے مثلاً وہ دینیات کے علوم میں اصلاح کے خواہش مند تھے اور اس ضمن میں اُن کی خواہش تھی کہ نیا علم الکلام وجود میں لایا۔ کیونکہ اب جو دور ہے اس میں انسان کا تجربہ بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ بالخصوص سائنس نے جو ترقی کی ہے، اس کی روشنی میں نئی علم الکلام کی ضرورت ہے اور نئے علم الکلام کے بغیر آپ نئی نسل کے مسلمان کا ایمان مستحکم نہیں کر سکتے۔ اس طرح ان کی خواہش تھی کہ تصوّف میں بھی ایک انقلاب آئے۔ چنانچہ جب انھوں نے اپنے ان خطبات کی طباعت کے لیے تعارف لکھا تو وہ اپنے اس انقلابی تصور کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ مطلق العنان حکمرانی کو ختم کر کے جمہوریت کی طرف آیا جائے۔ یہاں اُن کا مقصد اسلام کی اصل روح کی پاکیزگی کی طرف لوٹنا ہے۔

اس پس منظر میں اب میں آپ کے سامنے اُن کی فکر کے اس پہلو کی طرف آتا ہوں جس کو 'خودی' کہتے ہیں۔ خواہ وہ انفرادی خودی ہو یا اجتماعی خودی۔ مقصد اقبال کا یہ تھا کہ انفرادی اور اجتماعی خودی کی نشوونما کے ذریعے ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جائے۔ وہ نیا مسلم معاشرہ کس طرح وجود میں لانا چاہتے تھے، اس کے لیے ان کے تین بنیادی تصورات ہیں جو میں علامہ پر تحقیق کے بعد بڑے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں۔ ایک تو یہ ہے کہ اس مسلم معاشرہ کی قومیت کا مسئلہ یعنی رنگ، نسل، زبان یا علاقے کے اشتراک کے بجائے اشتراکِ ایمان پر قائم ہو۔ یہ مسلم معاشرہ اسی طرح وجود میں لایا جا سکتا ہے کہ اس کی قومیت کا تعین کیا جائے اور وہ قومیت ہے اشتراکِ ایمانی، نہ کہ اشتراکِ وطنی۔ ان کا دوسرا تصور جو بہت بنیادی ہے، وہ یہ ہے کہ اسلام کا تصور شوکت کے بغیر ممکن نہیں۔ شوکت سے مُراد ہے طاقت، یعنی وہ کسی بھی صورت میں مسلمان کو مغلوب نہیں دیکھ سکتے غالب دیکھنا چاہتے تھے۔ اُن کے نزدیک کسی بھی جگہ اُمتِ مسلمہ کی مغلوبیت کی صورت ان کو قبول نہیں۔ لہٰذا آپ اسلام کا جو تصور اقبال کے یہاں پاتے ہیں اسے شوکت سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اُن کے یہاں اسلام کا تصور ہی شوکت کے ساتھ ہے۔ تیسرا اہم نکتہ اقبال کے یہاں یہ ہے کہ شوکت اگر منتہائے نظر ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اُس کا مظہر تلاش کیا جائے اور یہ مظہر ریاست ہے۔ خطبہٴ الٰہ آباد سے پیشتر ان کی جو تحریریں اور خطبات ہیں ان سے یہ حقیقت آپ پر روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی کہ اُن کے ذہن میں تین باتیں تھیں...... مسلم قومیت اسلام کا تصور شوکت کے بغیر ممکن نہیں اور مسلم ریاست کی ضرورت جس کو وہ اسلام کا علاقائی تشخص (territorial specification of Islam) کہتے ہیں۔ ریاست پر وہ اس لیے بھی زور دیتے ہیں کہ آپ بغیر ریاست کے شوکت کا تصور نہیں کر سکتے۔ آپ بحیثیت ایک اقلیت کے شوکت حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس کے لیے ریاست کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا وطن چھوڑا اور مدینہ میں ایک ریاست کا انعقاد کیا۔ شوکت کے بغیر اسلام کا تصور ممکن نہیں ہے۔

اب آپ اس حوالے سے ایک بحث پر غور کیجیے۔ حضرت علامہ کا جب مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ مناظرہ ہوا تھا اس بحث کا بنیادی نکتہ یہی تھا۔ مولانا حسین احمد مدنی کا وہ نقطہٴ نظر تھا جو کہ ایک ہندوستانی نیشنلسٹ مسلمان کا تصور تھا۔ اس کے برعکس اقبال کا نقطہٴ نظر مسلم نیشنلسٹ کا تھا۔ یعنی مولانا فرماتے تھے کہ ہم بحیثیت قوم تو ہندی ہیں یعنی ہندی مسلمان بحیثیت قوم تو ہندی ہوں

لیکن بحیثیت ملت وہ مسلمان ہیں۔ جب کہ اقبال کا خیال یہ تھا کہ مسلمان کے لیے قوم اور ملت ایک چیز ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ یہی بنیادی فرق ہے دونوں میں۔ اب آپ یہ دیکھیں کہ یہ بڑی عجیب و غریب بات ہے کہ اگر چہ ہندوستان کے سارے علما نہیں لیکن بیشتر علما جنھوں نے پاکستان کی تحریک کی بھی مخالفت کی اور اقبال کے ان خطبات پر بھی اعتراضات کیے، وہ ہندوستان کے سیکولر نظام میں مسلمانوں کو ہندی قومیت کا حصہ سمجھنے پر تو تیار تھے لیکن پاکستان کی صورت میں اقبال کا جو تصور تھا نئے مسلم معاشرے کا یا تشکیلِ نو کا، اُس تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھے۔ یعنی یہ کہہ لیجیے کہ وہ اسلام کے روایتی تصور کو چھوڑنے کو تیار نہیں تھے۔ لیکن انڈین سیکولرازم اُن کو قابلِ قبول تھا۔ وہ روایتی اسلام کے خواہش مند تھے۔ میں نے ہمیشہ اس ضمن میں تین اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ جس کو اقبال ملائیت کہتے ہیں۔ اس کو میں روایتی نقطۂ نگاہ کہتا ہوں۔ جس کو اقبال پیری کہتے ہیں۔ اس کو میں عوامی اسلام کہتا ہوں اور وہ لوگ جو پاکستان کو معرضِ وجود میں لائے ان کے بارے میں میرا کہنا ہے کہ وہ اصلاحی اسلام کے قائل تھے، اس طرح میرے ذہن میں یہ تین اصطلاحیں ہیں۔ ہمارے یہاں جو معاشرتی کشمکش (Social Struggle) جاری ہے وہ ان ہی تین طبقوں کے درمیان ہے۔ ایک عوامی اسلامی طبقہ ہے، دوسرا اصلاحی اسلام کا طبقہ ہے اور تیسرا روایتی اسلام کا طبقہ ہے۔ یہ کشمکش بڑے عرصے سے جاری ہے۔ کیونکہ ہمارے ناخواندہ عوام قرآن مجید کو پڑھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں۔ پتا نہیں انھیں پوری نماز بھی آتی ہے یا نہیں۔ یہی عوامی اسلام ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا جو پیر (زندہ یا مردہ) ہے وہی ہماری شفاعت کر سکتا ہے۔ جہالت کی وجہ سے یہ تصور ان میں بہت پختہ ہو چکا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک زمانے میں جب تعلیم عام ہو جائے تو یہ عوامی شکل جو اسلام کی ہے وہ نہ رہے لیکن جب تک تعلیم عام نہ ہوگی، یہی صورت رہے گی۔ سیاست دان بھی اسی کے ذریعے عوام کا استحصال کر سکتا ہے اور اسی بالا دستی یا فوقیت (Privilege) کو روایتی اسلام کے علمبردار بھی استعمال کر سکتے ہیں اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن اگر کوئی طبقہ پڑھے لکھوں کا رہ جاتا ہے تو وہ وہی ہے جس کا تعلق اصلاح سے ہے اور جس کا نقطۂ نگاہ اصلاحی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ وہ آٹے میں نمک کے برابر ہے لہٰذا اصلاحی طبقہ جو ہے اس کی نشو و نما کے لیے ابھی بڑا وقت درکار ہے۔ میں ابھی آپ کے سامنے بیان کروں گا کہ حضرت علامہ کے ہاں مسلم معاشرے کا جو تصور ہے اس کے عناصر ترکیبی کیا ہیں۔ تو آپ دیکھیں گے کہ ہم ابھی اس اصلاحی اسلام سے کتنے دور ہیں آپ نے پاکستان حاصل تو کر لیا لیکن اسے جدید اسلامی ریاست بنانے کے لیے شاید ابھی کچھ وقت لگے گا۔

میں آپ کے سامنے بیان کر رہا تھا کہ مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ علامہ کا مناظرہ ہوا تو علما کا نقطۂ نظر سامنے آیا۔ پھر اقبال کے بارے میں مَیں نے آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب کا نقطۂ نظر بھی ایک اقتباس کے ذریعے پیش کیا۔ اب میں آپ کے سامنے ایک اور دلچسپ اقتباس پیش کر رہا ہوں۔ یہ مولانا نجم الدین اصلاحی صاحب کا ہے جو مولانا حسین احمد مدنی کے معتقدین میں سے ہیں۔ آپ اقبال کے متعلق فرماتے ہیں:

ہم ڈاکٹر اقبال مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جُرم سمجھتے ہیں کیونکہ ہم نے اُن کے کلام کو بغور پڑھا ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ مرحوم کے جہاں سینکڑوں اور ہزاروں اشعار مفید ہیں وہاں ان کے کتنے اشعار ایسے ہیں جن میں کھلے بندوں اسلام اور اسلامی فلسفے پر اُن کی زد پڑتی ہے۔[۳۲]

پھر آگے جا کر کہتے ہیں:

پاکستان میں قانون سازی کا اصول فکرِ اقبال کی روشنی میں تو ہوسکتا ہے کیونکہ پاکستان جس اسلام کے نام پر بنا ہے وہ اقبال مرحوم ہی کے فلسفے کا دوسرا نام ہے۔''[۳۳]

اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہاں علما کے ایک طبقے کا ہمیشہ سے یہ خیال تھا کہ پاکستان ایک مخصوص اسلام کے نام پر بنا ہے جو کہ اقبال ہی کے فلسفے کا دوسرا نام ہے۔

اب آ جایئے بحث کے اس پہلو کی جانب کہ اقبال کے سامنے کس قسم کا بیمار مسلم معاشرہ تھا۔ کیونکہ فکرِ اقبال کی تحریک جو ہے وہ ۱۹۰۴ء سے چل رہی ہے۔ میں آپ کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں اُن کے اس پہلے مضمون کی طرف جس کا نام ہے ''قومی زندگی''۔ یہ مضمون ۱۹۰۴ء میں لکھا گیا اور مخزن میں شائع ہوا۔ اس کا اقتباس آپ کے سامنے پیش کرنے سے پہلے یہ پھر یاد دلا دوں کہ میں نے ذکر کیا تھا کہ اقبال تغیر سے بہت متاثر تھے اور اُن کے اقتباس سے یہ نتیجہ نکالوں گا کہ یہ حیرت انگیز تغیر بقول اُن کے زمانۂ حال کو زمانہ ماضی سے متمیز کرتا ہے۔ دُنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے مسلم معاشروں پر علامہ یوں تبصرہ کرتے ہیں اور آپ مجھے یہ بتایئے کہ کیا آج اس میں کوئی فرق آیا ہے؟ فرماتے ہیں:

مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو اُن کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا

عصا ٹیکے کھڑی ہے اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوعِ انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرض یہ کہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بُری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی...... مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح یا آیات ناسخ و منسوخ پر بحث کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے، تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خُدا کی پناہ۔ پُرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا، نام کو بھی نہیں، ہاں...... مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔...... امراء کی عشرت پسندی کی داستان سب سے نرالی ہے۔ خیر سے چار لڑکیاں اور دو لڑکے تو پہلے سے ہیں، ابھی میاں تیسری بیوی کی تلاش میں ہیں اور پہلی دو بیویوں سے پوشیدہ کہیں کہیں پیغام بھیجتے رہتے ہیں۔ کبھی گھر کی بے زار سے فرصت ہوئی تو بازار کی کسی حُسن فروش نازنین سے بھی گھڑی بھر کے لیے آنکھ لڑا آئے...... عوام کی تو کچھ نہ پوچھیے، کوئی اپنی عمر بھر کا اندوختہ بچے کے ختنہ پر اڑا رہا ہے، کوئی استاد کے خوف سے اپنے ناز پروردہ لڑکے کو پڑھنا لکھنا چھڑوا رہا ہے۔ کوئی دن بھر کی کمائی شام کو اُڑاتا ہے اور کل کا اللہ مالک ہے، کہہ کر اپنے دل کو تسکین دیتا ہے۔ کہیں ایک معمولی بات پر مقدمہ بازیاں ہو رہی ہیں۔ کہیں جائداد کے جھگڑوں سے جائدادیں فنا ہو رہی ہیں...... تمدن کی یہ صورت کہ لڑکیاں، ناتعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، بے روزگار ان کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔ مقدمات نکاح کی تعداد ان میں روز بروز بڑھ رہی ہے۔ جُرم کی مقدار روز افزوں ہے یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل و دماغ کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کرے کوئی صورت نظر نہیں آتی، دنیا میں کوئی بڑا کام سعی بلیغ کے بغیر نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ خُدا تعالیٰ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے۔[۵]

یہ ایک بڑا اہم اقتباس تھا جو میں نے آپ کے سامنے پڑھ کر سنایا اور اس سے آپ محسوس کریں گے کہ ۱۹۰۴ء ہی سے حضرت علامہ کا جو اندازِ فکر تھا وہ کس نہج پر بڑھ رہا تھا۔ وہ محسوس کر رہے تھے کہ اِصلاحِ تمدّن کی ضرورت ہے اور اصلاحِ تمدّن تب ہی ہو سکتی تھی کہ فقۂ اِسلام میں اصلاح کی جائے۔ چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے حضرت علامہ اپنے مختلف مضامین میں بار بار ان ہی موضوعات پر لکھتے رہتے ہیں اور زندگی کے مختلف اَدوار، بالخصوص اس وقت میں

جو اقتباسات پیش کر رہا ہوں۔ وہ ۱۹۰۴ء سے لے کر ۱۹۳۸ء تک کے ہیں۔ ان سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ وہ ان موضوعات پر کیا کچھ کہہ گئے ہیں۔ سب سے پہلے یہ اقتباس ملاحظہ فرمایئے۔ لیکن پہلے جملۂ معترضہ کے طور پر عرض کر دوں کہ حضرت علامہ کا ایک اور بہت اہم پہلو یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ احیائے اسلام محض مذہب کے احیاء سے ممکن نہیں۔ اس کے ساتھ تمدّن کا احیا بھی ضروری ہے اور میں ابھی آپ کے سامنے واضح کروں گا کہ اقبال کے ہاں تمدن کے کیا معنی ہیں۔ پہلے اقتباس پیش کرتا ہوں:

مسلمانوں میں اصلاحِ تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدّن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدّنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصولِ مذہب سے جدا ہو سکتا ہو، میرا یہ منصب نہیں کہ مَیں اس اہم مسئلے پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں، تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدّنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات، جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظرِ ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلماتِ مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدّنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدّعا یہ ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع اُصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں...... اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصول مذہب کے لیے ایک نئے علمِ کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتّب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وُسعت دے سکے جو حال کے تمدّنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دُنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دِماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔[۲]

مَیں نے شروع میں اشارتاً عرض کیا تھا کہ حضرت علامہ اصلاحِ تمدّن کے متعلق جو وقتاً فوقتاً محسوس کرتے رہے ہیں اس کا تعلق تین شعبوں سے ہے جن کا اُنھوں نے ذکر کیا ہے یا یوں

کہہ لیجیے کہ یہ ان کے نزدیک تمدن کی اہم ترین ضروریات ہیں جن کے بغیر نیا مُسلم معاشرہ وجود میں نہیں لایا جا سکتا۔ اس سلسلے میں، مَیں چاہتا ہوں کہ آپ کے سامنے کچھ اور اقتباسات بھی پیش کروں۔ بالخصوص یہاں جو طالب علم موجود ہیں وہ ان ٹکڑوں پر جو مَیں آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اپنی ریسرچ کے ذریعے، ان کے مآخذ سے منسلک کر کے دیکھ سکتے ہیں۔

یہ ۱۹۰۴ء کا ان کا مضمون تھا جس میں سے مَیں نے یہ دو اقتباسات آپ کے سامنے پڑھے ہیں۔ اب میں آتا ہوں ان کے ایک اور مضمون کی طرف جس کا ٹائیٹل ہے:

'Islam as a Moral and Political Ideal'

یہ ۱۹۰۹ء میں لکھا گیا اور دیکھیے اس میں کیا فرماتے ہیں۔ غور کیجیے کہ ان کی نگاہ اور ان کا ذہن بتدریج کس طرف جا رہا ہے۔ ابھی تو مدراس لیکچرز سے ہم بہت دُور ہیں۔ وہ تو ۱۹۲۸ء میں تحریر کیے گئے لیکن یہ اس کا پس منظر ہے، جس کی طرف مَیں آپ کو لے جا رہا ہوں، فرماتے ہیں:

The Caliph of Islam is not an infallible being;
like other Muslims he is subject to the same laws; he is elected by the people and is disposed by them if he goes contrary to the law... Democracy then, is the most important aspect of Islam regarded as a political ideal. It must, however, be confessed that the Muslims, with their ideal of individual freedom, could do nothing for the political improvement of Asia. Their democracy lasted only 30 years and disappeared with their political expansion.

اس کے بعد فرماتے ہیں:

To return now to the political constitution of the Muslim society. Just as there are two basic propositions underlying Muslim ethics, so there are two basic propostions undrlying Muslim political constitution:
(1) The laws of God is absolutely supreme. Authority, except as an interpreter of the law, has no place in the social structure of Islam. Islam has a horrow of personal authority. We regard it as inimical to the unfoldment of human individuality.[7]

پھر تھوڑا آگے جا کر اس مضمون میں ایران کی شیعہ ریاست کا ذکر کرتے ہوئے اس تغیر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود ایران میں اس وقت ظہور پذیر ہو رہا تھا۔ یہاں وہ شیعوں کے امامِ معصوم کی ولایت کے تصور کا مقابلہ اہلِ سُنّت کے تصورِ ریاست سے کرتے ہیں۔

People grow out of it, as recent events have revealed in Persia, which is a *Shia* country, yet demands a fundamental structural change in her government by the introduction of the principle of election.[8]

یہاں وہ اُس وقت کا ذکر کر رہی ہے کہ جب ۱۹۰۵ء میں ایران میں شاہ کے خلاف انقلاب آیا تھا۔ علامہ اقبال اس شاہی دَور کو دورِ استبدادِ برصغیر کہتے ہیں۔ محمد رضا جو بعد میں رضا شاہ ہوئے اس انقلاب کے بانی تھے، شروع میں وہ ترکی کے انداز میں ایران کے صدر بننا چاہتے تھے۔ اور ایران کو ایک جدید جمہوریہ بنانا چاہتے تھے۔ لیکن اس وقت کے مجتہدین نے صدارت کے عہدہ پر اعتراض کیا اور رضا شاہ کو مشورہ دیا کہ آپ شاہ کا لقب اختیار کریں لیکن جہاں تک قانونِ اسلامی کی تشریح یا ترجمانی کا سوال ہے، وہ نائبِ امام کے طور پر مجتہدینِ وقت کے پاس رہے گی۔ علامہ اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ درحقیقت اِس طرح رفتہ رفتہ ایران بھی الیکشن کی طرف ہی آ رہا ہے، باوجود اس کے کہ شیعوں میں بنیادی طور پر حکومت اور ولایت کے لیے امام کا تصور ہے۔

جہاں تک علامہ کے اسلامی نقطۂ نگاہ کا تعلق ہے تو وہ اسی ضمن میں فرماتے ہیں:

> There is no priviledged class, no priesthood, no caste system. Islam is a unity in which there is no distincition, and this unity is secured by making man believe in the two simple propositons the unity of God and the mission of the Prophet– propositions which are certainly of a supernatural character but which, based as they are on the general religious experience of mankind, are intensely true to the average human nature. Now this principle of the equality of all believers made early Musalmans the greatest political power in the world. Islam worked as a levelling force; it gave the individual a sense of his inward power; it elevated those who were socially low. The elevation of the down-trodden was the cheif secret of the Muslim political power in India.[9]

اِسی مضمون میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

> Islam is one and indivisible; it brooks no distinctions in it. there are no *Wahabies*, *Shias,* and *Sunnis* in Islam. Fight not for the interpretations of the truth, when the truth itself is in danger. It is foollish to complain of stumbling when you walk in the darkness of night. Let all come forward and contribute their respective shares in the great toil of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed for ever; let the Musalmans of the country be once more united into a great vital whole.[10]

ان تمام تصورات سے جو علامہ پیش کر رہے ہیں، آپ یہ بات آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اقبال کا ذہن اور ان کی فکر کس طرح اور کس نہج پر ارتقا کے مدارج سے گزر رہی تھی اور ان کی محرکات کیا تھے۔ یعنی وہ محسوس کر رہے تھے کہ جو مسلم معاشرہ ان کے سامنے تھا وہ ایک بیمار معاشرہ

تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جائے اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ میرا پیغام یا تخاطب پیروں کے لیے یا بوڑھوں کے لیے نہیں ہے کیونکہ بوڑھے تو بدل نہیں سکتے۔ وہ تو کہہ رہے تھے کہ میں تو آنے والی کل کا شاعر ہوں، من شاعرِ فردا ستم محض اس لیے ان کا تخاطب شبابِ ملّت سے ہے، نوجوانوں سے ہے، کیونکہ وہی نیا مسلم معاشرہ وجود میں لا سکتے ہیں۔ یہ بوڑھے نیا معاشرہ کیا وجود میں لائیں گے، اس سلسلے میں اب بات آگے بڑھاتے ہوئے مَیں ایک اور اقتباس پیش کروں گا۔ میں علاّمہ کے اقتباسات اس لیے پیش کر رہا ہوں کہ مَیں اس موضوع پر جب کبھی بھی کچھ کہتا ہوں یا حال ہی میں کچھ کہا تھا تو اس پر اعتراضات کیے گئے اور بعض اصحاب نے یہ محسوس کیا کہ شاید مَیں اپنی طرف سے یہ باتیں بنا کر کہہ رہا ہوں۔ اِس لیے مَیں آج اپنے ساتھ علامہ کے افکار کی بندوق لایا ہوں اور اس کو اپنے کندھے پر رکھ کر چلا رہا ہوں۔ بہرحال یہ اقتباس علامہ کے مضمون ''مسلم کمیونٹی'' سے لیا گیا ہے۔ یہ ان کا اس موضوع پر تیسرا بڑا اہم مقالہ ہے جس کا ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے اُردو میں کیا تھا ''ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے نام سے اور یہ ۱۹۱۰ء میں اسٹریچی ہال علی گڑھ یونیورسٹی علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا۔ اصل مقالہ انگریزی میں ہے۔ میں اس کا اُردو ترجمہ آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں۔ فرماتے ہیں:

ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علما اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اُصول و فروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخِ اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائقِ عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشوونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں زمانۂ موجودہ کے ہندوستانی مُسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے۔[11]

یہاں علامہ نے جس اسلوب کا ذکر کیا ہے وہ لائقِ غور ہے یعنی مسلمان بچہ جو ہے وہ پہچانا جائے کہ وہ مسلمان بھی ہے اور جدید بھی ہے۔ یہ اسلوب، جس کا بار بار وہ ذکر کرتے ہیں اور جس

کے لیے وہ سمجھتے ہیں کہ پُرانی تعلیم کا جو طریق کار ہے، اس کے بجائے، اِسلامی دارالعلوم کا تعلق یونیورسٹی سے ہونا چاہیے اور جو واعظین و مبلغین ہیں، ان کو کن کن علوم میں دسترس ہونی چاہیے۔ اقبال واعظین و مبلغین کے لیے قومی ادب میں دسترس پر اصرار کر رہے ہیں، اقتصادیات پر اصرار کر رہے ہیں، عمرانیات پر اصرار کر رہے ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محسوس کر رہے ہیں کہ مسلمان، مسلمان بھی رہے اور ماڈرن بھی ہو۔ بہر حال آج تک، اقبال کا جو خواب ہے، وہ پورا نہیں ہو سکا لیکن اس کے باوجود یہ کوشش ان کی تھی۔ بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ جس وقت یہ خطبات دینے کے لیے وہ مدراس تشریف لے گئے تو ان کے میزبان کے بھی یہی خیالات تھے۔ سیٹھ جمال محمد ان لیکچرز پر بہت خطیر رقم ہر سال خرچ کرتے تھے۔ اقبال سے پیشتر وہ سیّد سلیمان ندوی کو اسی طرح لیکچروں کے لیے بُلوا چکے تھے۔ سیّد سلیمان ندوی نے بھی مدراس میں تمدّن اسلام پر لیکچر دیے اور اس سے پیشتر محمد مار ماڈیوک پکتھال جنھوں نے قرآن کا انگریزی ترجمہ کیا تھا، ان کو بلوایا اور اسی طرح ان سے بھی لیکچر کروائے۔ حضرت علامہ اس سیریز میں تیسری شخصیت تھے جن کو اُنھوں نے بُلوا کر لیکچر کروائے سیٹھ جمال محمد چاہتے تھے کہ اسلام میں کوئی ایسی صورتِ حال پیدا ہو جائے کہ مسلمان مُلّا بھی ہو، یعنی دین کا بڑی شدت سے پابند بھی ہو، اس کا ایمان بھی بڑا مضبوط ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ ماڈرن بھی ہو۔

بہر حال میں نے ابھی آپ کے سامنے جو اقتباسات پڑھے ہیں ان میں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال اپنے ابتدائی زمانے ہی سے سمجھتے تھے کہ قرآن مجید میں ریاست کا بنیادی اصول ''انتخاب'' قرار دیا گیا ہے۔ اور پھر اپنے ذہنی سفر کے ابتدائی زمانے سے ہی وہ محسوس کرتے تھے کہ اسلامی دستور میں قانون سازی کا کام وُکلا کو سونپ دیا گیا اور اسلامی قانون کا ڈھانچہ عملی یا انتظامی شکل میں قاضیوں کا بنایا ہوا ہے اور تیسری بات یہ کہ وہ اِسلامی ریاست کے لیے ''مسلم کامن ویلتھ'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں یعنی ''مسلم دولت مشترکہ''۔ میں نے ابھی یہ عرض کیا تھا کہ حضرت علامہ کی فکر کا ایک اور پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ وہ احیائے مذہب اسلام کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کا تمدّن چونکہ مذہب کا ایک ظاہری پہلو ہے اس لیے احیائے تمدّن بھی ضروری ہے تو احیائے تمدّن سے ان کی مُراد کیا تھی اور وہ احیائے تمدّن کے ذریعے کیا چاہتے تھے؟ اگر آپ مدراس لیکچرز کا مطالعہ کریں گے تو یہ پوری بحث وضاحت کے ساتھ آپ کے سامنے آ جائے گی۔ اس کے علاوہ اقبال شناس آپ کو یہ بھی بتائیں گے کہ اقبال سمجھتے تھے کہ جب تک یونانی مفکرین کا مُسلمانوں پر اثر رہا تو یونانی مفکروں کے زیرِ اثر مُسلم

مفکرین بھی قیاسی علوم (speculative sciences) کی طرف متوجہ رہے لیکن جب ان کی توجہ قرآن کی طرف مبذول ہوئی تو انھوں نے محسوس کیا کہ قرآن انھیں تجرباتی طریقہ (experimental method) اختیار کرنے کو کہہ رہا ہے کیونکہ قرآن میں بار بار اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم تدبّر کرو، سوچو، ہم نے تمھیں دیکھنے کے لیے آنکھیں دی ہیں، سُننے کے لیے کان دیے ہیں، تم ان کو استعمال میں لاؤ۔ یعنی حواسِ خمسہ کے ذریعے مشاہداتی علوم جن کو کہتے ہیں وہ حاصل کیے جائیں۔ جب مسلمانوں کی آنکھیں کھلیں تو انھوں نے مشاہداتی علوم کی بنیاد رکھی جو قیاسی علوم سے بالکل مختلف ہیں اور یہی مشاہداتی علوم ہیں جنھوں نے مغرب میں جا کر جدید سائنس کی بنیاد رکھی اور ترقی کی منازل طے کرتے ہوئے عروج تک پہنچے۔ اس اعتبار سے اقبال سمجھتے ہیں کہ مسلمان سائنس کے اصل موجد ہیں اور وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اگر ہم مغرب سے سائنس اور ٹیکنالوجی لے لیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں کہ ہم کسی دوسرے تمدن کی چیز اپنا رہے ہیں بلکہ وہی کچھ لے رہے ہیں جو کہ عالمِ بیداری میں انھوں نے ہم سے لیا تھا۔[۱۲] تو اس اعتبار سے وہ محسوس کرتے ہیں کہ کسی نہ کسی طریقے سے علومِ اسلامیہ کا علومِ جدیدہ سے ٹوٹا ہوا ذہنی رابطہ ازسرِ نو جوڑا جائے۔ اس طرح اصلاحِ فکرِ دینی کا ایک پہلو یہ بھی بہت اہم ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ نیا مسلم معاشرہ اس وقت تک وجود میں نہیں آ سکتا جب تک کہ علومِ جدیدہ کی علومِ اسلامیہ کے ساتھ وابستگی واضح طور پر نہ کی جائے اور اس حقیقت کا انکشاف کرنے کی مجھے ضرورت نہیں کہ آپ کسی بھی سائنس کی تاریخ پڑھ لیں، اس میں پہلے مسلمانوں ہی کے نام آتے ہیں بلکہ بعض سائنسز تو ایسی ہیں جو اب تک اپنے پُرانے اور اصلی عربی ناموں ہی کے ساتھ شناخت کی جاتی ہیں، مثلاً آپ ریاضیات میں الجبرا پڑھتے ہیں۔ یہ ایجاد ہی مسلمانوں کی تھی اور اسے آج بھی الجبرا ہی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح کیمسٹری کی اِصطلاح ہے جو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس کا مآخذ کیمیا ہے۔ بے شمار اسی قسم کے الفاظ ہیں جو سائنس کی دنیا میں، بالخصوص آنکھوں کی سائنس میں (optics) یا فزکس میں جو اصطلاحیں مستعمل ہیں وہ عربی زبان ہی سے لی گئی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک اور بات کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ وہ یہ کہ اقبال مغربی تمدن کے مخالف ضرور تھے لیکن وہ تجدید (Modernism) کے مخالف کبھی نہیں ہوئے، وہ ہمیشہ جدیدیت اور مغربیت کے درمیان فرق کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مغربیت (Westernism) ایک تمدن کی نقل کرنا تھی، جس کی وجہ سے انھوں نے ترکوں پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن جدیدیت سے مُراد تغیر کی حقیقت کو تسلیم کرنا تھا جو اقبال کے نزدیک ایک طرح سے قرآن کا فرمان ہے کہ آپ تغیر کو سمجھنے کی

کوشش کریں اور تغیر کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالیں ورنہ آپ پیچھے رہ جائیں گے۔ پس اقبال کے نزدیک یہ جو شوکت کی تحصیل ہے وہ اسی ذریعے سے ممکن ہے کہ مسلمانوں کے دینی احیا کے ساتھ ان کے تمدن کا احیا بھی وجود میں لایا جائے اور تمدّن سے مُراد جس طرح مَیں نے آپ کے سامنے عرض کیا ہے کہ علومِ اسلامیہ کا تعلق علومِ جدیدہ سے پیدا کرنا ہے تاکہ آپ سائنس اور ٹیکنالوجی کی طرف رجوع کریں۔ اور اسی طریقے سے شوکت حاصل ہوسکتی ہے اور جب شوکت آپ کو حاصل ہوگی تو نیا مسلم معاشرہ وجود میں آجائے گا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے ذریعے سے اس نئے مسلم معاشرہ میں تخلیق، اختراع اور ایجاد کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا جاسکے گا۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ اقبال اپنے کلام میں کیوں بار بار اصرار کرتے ہیں کہ مجھے نیا جہان، نئی کائنات چاہیے کیونکہ وہ حاضر و موجود سے بیزار ہیں۔ خُدا سے بھی جھگڑتے ہیں تو یہی کہتے ہیں کہ کوئی نئی دنیا ہو، شیطان کا بھی خُدا سے جھگڑا ہوتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ نیا آدم تعمیر کر کے دے۔ میں تو اس آدم سے بیزار ہوں کیونکہ یہ تو میری ایک ضرب بھی برداشت نہیں کرتا۔ جس طرح میں کہتا ہوں اسی طرح کر دیتا ہے تو یہ تو میری ہتک ہے کہ مجھے ایک ایسے آدم کا رقیب بنایا گیا ہے جو میرا ایک وار بھی نہیں سہہ سکتا۔ تو شیطان بھی نیا انسان مانگتا ہے، نیا آدم مانگتا ہے۔[۱۳]

تو اب اس نئے انسان یا نئے مسلم معاشرے سے مراد ان کی یہی ہے کہ اس میں جو تخلیقی صلاحیت ہے۔ اس کو ازسرِ نو اُجاگر کیا جائے۔ اقبال تخلیق کے ضمن میں تجدد (Innovation) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ سمجھتے تھے کہ حضرت عمرؓ مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جو کہ مجدد (innovator) تھے کیونکہ بعض تبدیلیاں جو اُنھوں نے کیں اور بالخصوص جس انداز میں اُنھوں نے استحسان (equity) کو قانون اسلامی میں داخل کیا ہے۔ خصوصاً اسلامی قانونِ وراثت میں وہ ایک ایسی چیز ہے جس کے متعلق حضرت عمرؓ پر اکثر اعتراضات کیے گئے کہ آپ بدعتوں کو کیوں شرع میں داخل کر رہے ہیں تو اُنھوں نے جواب دیا کہ بدعتیں بھی دو قسم کی ہیں۔ ایک بدعتِ حسنہ اور دوسری بدعت سیۂ۔ اقبال بدعتِ حسنہ کے قائل تھے اور اس کو innovation یا تجدّد سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ آج کے مسلمان کو بھی ضرورت ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کی ذہنیت پیدا کرے۔ قرآن کے نزدیک بدعت حسنہ قابلِ تعظیم ہے کیونکہ یہ منفی بدعت نہیں بلکہ مثبت بدعت ہے۔[۱۴]

اب میں اپنے موضوع یعنی 'اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور' کی طرف آنا چاہتا ہوں، اب تک میں نے پس منظر کے طور پر عرض کیا کہ اقبال کے نزدیک نئے مسلم معاشرے کے لیے پہلے تو مسلم قومیت کا اصول ہے جس کی اُنھوں نے وضاحت کی ہے۔ پھر دوسرا اُصول یہ

کہ قوت کے بغیر اسلام کا تصور ممکن نہیں، اگر آپ کے ہاتھ میں طاقت نہیں تو آپ لاکھ کہتے رہیں کہ ہم مسلمان ہیں لیکن یہ سب بے کار ہے۔ سیاسی آزادی کے ساتھ ساتھ اقتصادی آزادی اور ٹیکنالوجی کی آزادی کی ضرورت ہے۔ اگر ایسا نہیں تو غلامی ہے اور غلامی کے عالم میں کوئی عمل کارگر یا سودمند نہیں ہوتا۔ اس سلسلہ میں وہ ایک جگہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک ترک مجاہد میرے ساتھ نماز پڑھنے گیا تو اس نے دیکھا کہ ہندی مسلمان بہت لمبا سجدہ کرتا ہے۔ اس نے پوچھا کہ اتنا لمبا سجدہ آپ لوگ کیوں کرتے ہیں، تو اقبال نے اس کو جواب دیا کہ غلاموں کے پاس اس کے سوا اور کام ہی کیا ہے:

کہا مجاہد ترکی نے مجھ سے بعدِ نماز
طویل سجدہ ہیں کیوں اس قدر تمھارے امام!

طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب
ورائے سجدہ غریبوں کو اور کیا ہے کام[15]

تو سوال یہ ہے کہ صرف لمبے سجدے کرنے سے فائدہ نہیں ہوگا بلکہ سجدوں کے ساتھ قوت کا حاصل کرنا اقبال کے نزدیک بہت اہم ہے۔ بہرحال مسلم قومیت اور طاقت کے دو اہم اصولوں کو واضح کرنے کے بعد اقبال نے جدید ریاست کے اصولوں پر اپنے چھٹے لیکچر میں تفصیل سے بات کی ہے۔ اس لیکچر کا نام ہے: The Principle of Movement in the Structure of Islam۔ یہ بہت اہم لیکچر ہے اور بڑا متنازع بھی۔ اس لیے کہ ان کے مدراس لیکچرز میں سب سے زیادہ اعتراضات اسی پر ہوئے ہیں۔ اس کا اصل موضوع تو اجتہاد ہے جس پر دیگر دانشور جو یہاں تشریف لائے ہیں زیادہ مدلل طور پر آپ کے سامنے اپنے خیالات پیش فرمائیں گے۔ میں تو اس لیکچر کے صرف اُس حصے کو پیش کروں گا جس کا تعلق ریاست کی تشکیل سے ہے اور یہ کہ اقبال کے نزدیک جدید مسلم ریاست کس طرح قائم ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلی سوچنے والی بات یہ ہے کہ اقبال جس وقت جدید مسلم ریاست کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی نگاہوں کے سامنے اِسلامی ریاست کی وہ روایتی شکلیں آتی ہیں جو آپ سب کو بھی معلوم ہیں۔ یعنی خلافت، امامت، امارت، سلطنت یا بادشاہت۔ یہ وہ روایتی شکلیں ہیں جو تاریخ اسلام میں ہمیں ملتی ہیں اور جن سے ہم مانوس ہیں۔ اقبال ان میں سے کسی قسم کی اسلامی ریاست کا احیا نہیں چاہتے۔ ان کے ہاں جو جدید اسلامی

ریاست کا تصور ہی وہ تین اُصولوں پر قائم ہے۔ میں ابھی ان کی طرف آتا ہوں، پہلے یہ عرض کر دوں کہ چونکہ اقبال کے یہاں ریاست کا تعلق قانون سازی کے ساتھ ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں بہت سے خطوط مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھے اور اس ضمن میں بعض اہم سوالات کیے۔ ان خطوط میں اُٹھائے گئے سوالات اور مولانا سید سلیمان ندوی کے جوابات کا بغور مطالعہ نہایت ہی دلچسپ اور مفید معلومات فراہم کرتا ہے۔ میں نے ان تمام سوالات کو اکٹھا کر کے ان کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اس طرح میں نے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ ان کا ذہن کس طرف جا رہا تھا مثلاً کیا کیا سوالات تھے جو اُنھیں پریشان کر رہے تھے۔ یہ وہ سوالات جو آج کے ہر نوجوان مسلمان کو، یا آپ کی اور میری نسل کے مسلمان کو پریشان کرتے ہیں اور جن کا جواب میرا خیال ہے ہمارے علما اب تک تسلی بخش طور پر نہیں دے سکے۔ مثال کے طور پر آپ اقبال کے ان بہت سے سوالات میں سے کوئی ایک سوال لے لیں جو اُنھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی سے کیے۔ مَیں ان میں سے صرف ایک سوال بطور مثال پیش کرتا ہوں۔ اس سوال سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ اقبال اجماع کو اتنی اہمیت کیوں دیتے ہیں اور اس کا تعلق اقبال کی نظر میں جمہوری یا ڈیموکریٹک سسٹم سے جو جدید اسلامی ریاست میں ہونا چاہیے کیا ہے۔ چنانچہ وہ سیّد سلیمان ندوی سے پوچھتے ہیں: ''کیا اجماعِ اُمت نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے مثلاً مدتِ شیر خوارگی نصِ قرآنی کی رُو سے دو سال ہے کم یا زیادہ ہو سکتی ہے'' [16] پھر پوچھتے ہیں: ''کیا اجماع میراث کے حصصِ شرعی میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماعِ اُمت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟'' [17] یہ بڑا دلچسپ سوال ہے جو صرف اقبال ہی پوچھ سکتے تھے، پتا نہیں سیّد سلیمان ندوی نے ان کو کیا جواب دیا کیونکہ وہ ہمارے پاس موجود نہیں۔ اب ایک اور سوال دیکھیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک نبوت اور دوسری امامت نبوت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضورؐ کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے۔ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟ پھر فرماتے ہیں کہ وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟'' [18] یہ بہت عجیب و غریب سوال ہے۔ پھر فرماتے ہیں حضورؐ نے اذان کی متعلق صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ ''کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت؟'' [19] پھر فرماتے ہیں: ''کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کو کسی مقررہ کردہ حد، مثلاً سرقے کی حد کو معطل کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار

کی بنا کون سی آیاتِ قرآنی ہیں؟''[۲۰] یہ حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ ہے۔ جب اُنھوں نے قحطِ مدینہ کے زمانے میں چوری کے قطع ید کی جو حد تھی اسے معطل کر دیا، یعنی قرآنی حکم وقتی طور پر منسوخ کر دیا۔ خواہ وہ اضطرار ہی کی بنا پر تھا۔ لیکن اقبال بڑی جرأت کے ساتھ سوال کر رہے ہیں کہ مجھے بتایئے کہ حضرت عمرؓ نے یہ اختیار کہاں سے حاصل کیا؟ یعنی یہ کہ حضرت عمرؓ اُمتِ مسلمہ کے سربراہ کس قرآنی آیت کی رُو سے ہوئے اور وہ اختیارات جو وہ اس عہد میں استعمال کرتے رہے وہ انھوں نے کن قرآنی آیات سے حاصل کیے؟ پھر پوچھتے ہیں: ''امام ایک شخصِ واحد ہے یا جماعت بھی امام کی قائم مقام ہو سکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دُنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے۔ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟''[۲۱]

ان چند مثالوں کے پیش کرنے سے آپ کو بخوبی اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اقبال کے ذہن میں کس طرح کے سوالات اُٹھ رہے تھے اور وہ ان سوالات کو علما سے پوچھ رہے تھے۔ آج بھی اقبال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اقبال ترکی کی مثال دیتے ہیں کہ اُنھوں نے اجتہاد کیا اور ان کا یہ اجتہاد خوارج کا اجتہاد ہے کہ حقِ امامت ایک اجتماعی مجلس شوریٰ (Collective Assembly) بھی استعمال کر سکتی ہے، کیونکہ قیامِ خلافت فرض نہیں۔

تو اب آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اقبال کس قسم کے سوالات کر رہے تھے اور علما سے کیسی رہنمائی کی توقع رکھتے تھے لیکن بجائے اس کے کہ ان کو علما تسلی بخش جواب دیتے وہ ان پر اعتراضات کی بوچھاڑ کر رہے تھے۔ جیسا کہ ابھی میں نے آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن ندوی کا قول پیش کیا کہ اقبال کے علم میں کوتاہی تھی اور وہ ہمیشہ علما سے مشورہ کرتے رہے، ان سے پوچھتے رہے مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ مشورے ضرور کرتے تھے، پوچھتے ضرور تھے مگر ان کو تسلی نہیں ہوتی تھی۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ اسلام کا مرکز پنجاب وغیرہ کے خطوں میں بنایا جائے اِس لیے کہ یہ مسلم اکثریت کے خطے تھے اور ممکن ہے کہ اُن کے ذہن میں اس وقت بھی یہ خیال موجود ہو کہ یہاں مسلم ریاست قائم کی جا سکتی ہے۔ پس ان کی یہ کوشش تھی کہ اسلامی تعلیمات کا مرکز قائم کرنے کے لیے علما کو یہاں لایا جائے لیکن یہ کوشش بھی ناکام رہی۔ چنانچہ جب پٹھان کوٹ میں ایک دارالعلوم قائم کرنے کا منصوبہ بنایا گیا تو اقبال کی طرف سے ایک خط جامعۃ الازہر کے ڈائریکٹر کے نام لکھا گیا اور اُن سے یہ گزارش کی گئی کہ یہاں ایک ایسا معلم یا اُستاد بھیج دیں جو اس ادارے کو چلانے کے

لیے جدید علوم سے بھی واقفیت رکھتا ہو، انگریزی بھی جانتا ہو اور اسلامیات، سیاسیات، عمرانیات اور اقتصادیات کے مسائل کو بھی سمجھتا ہو تو الازہر کے ڈائریکٹر نے جواب دیا کہ ایسا عالم تو ان کے پاس کوئی نہیں ہے۔[۲۲] اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال جس طرح کا نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے اُس کی تعلیم وتربیت کے لیے طبقۂ علما میں معلمین ہی نہ مل سکے تھے۔

بہر حال اقبال سمجھتے تھے کہ قرآن مجید سے اسٹیٹ یا ریاست کے لیے اگر کوئی بنیادی اُصول اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ انتخاب ہی کا اُصول ہے۔ اگرچہ قرآنِ مجید میں صاف طور پر انتخاب کا کہیں بھی ذکر نہیں لیکن قرآنِ مجید میں تو بادشاہت کو بھی بُرا نہیں کہا گیا یعنی بادشاہت کو بھی بحیثیت ایک انسٹی ٹیوشن کے بُرا نہیں کہا گیا، بالخصوص یہودی پیغمبروں کے سلسلے میں۔ اس زمانے میں تو پیغمبر ایک طرح سے بادشاہ بھی ہوتا تھا جیسے کہ حضرت داوٗد علیہ السلام تھے جن کے لیے قرآن مجید میں لفظ اللہ کا خلیفہ استعمال ہوا ہے۔ بہر حال اقبال اسلامی ریاست کے لیے انتخاب کے اصول کو قرآن مجید کے ۴۲ ویں سورۃ کی ۳۸ ویں آیت سے اخذ کرتے ہیں جس میں ارشاد ہوتا ہے کہ مسلمان وہ ہیں کہ جو اپنے معاملات میں باہم ایک دوسرے سے مشورہ کرتے ہیں۔ اب اس آیت میں جو لفظ شوریٰ آیا ہے اُس سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس شوریٰ سے مراد مجلس مشاورت (Advisory Body) ہے یا مجلسِ شوریٰ (Consulative Body) ہے۔ چونکہ اگر مُراد صرف مجلسِ مشاورت ہے (Advisory Body) تو پھر اس میں مسئلہ آجائے گا اُس امارت کا جو مطلق العنان ہو سکتی ہے اور در حقیقت ہوتی رہی ہے۔ کیونکہ خلیفہ مجلس مشاورت (Advisory Body) کے مشورے کا پابند نہیں ہوگا۔ لیکن اگر یہ مجلسِ شوریٰ یعنی (Consulative Body) ہے تو وہ اس اسمبلی کی طرح ہے جس کو آپ قانون سازی کا کام کرنے کے لیے منتخب کرتے ہیں۔ اقبال اس کو جدید شکل کا ''اجماع'' کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب آپ اپنے نمائندوں کا انتخاب کر کے ان کو حقِ قانون سازی دیں گے تو اُن کی قانونی سازی ایک طرح سے اجماعِ اُمت ہوگا۔ لیکن یہ ایک ایسی بات ہے جس پر ہمیشہ علما کو اعتراض رہا ہے۔ آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ اقبال کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اجتہاد کا اختیار انفرادی مجتہدین کے ہاتھ سے لے کر مسلم اسمبلی کو دینا چاہتے ہیں۔ جو در حقیقت ایک بہت بڑا انقلاب ہے جسے میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے قدامت پسند علما قبول کرنے کو تیار نہیں۔

پیشتر اس کے کہ ان تین بنیادی اُصولوں کا ذکر کروں جو اقبال نے مُسلم ریاست کے لیے وضع کیے ہیں، میں ایک اقتباس آپ کے سامنے اور پڑھنا چاہتا ہوں۔ وہ چھٹے لیکچر کا آخری پیرا

ہے جس کے مطابق اقبال سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنے آپ کو روحانی طور پر دنیا کے تمام انسانوں سے زیادہ آزاد سمجھنا چاہیے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ آئندہ چونکہ کوئی وحی نازل نہیں ہوگی اس لیے مسلمان دنیا کی دیگر اقوام یا دیگر مذاہب سے روحانی طور پر سب سے زیادہ آزاد ہیں۔ یہ ایک بہت ہی اہم پہلو ہے۔ فرماتے ہیں:

> In view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on men, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of the basic idea. Let the Muslims of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the utlimate aim of Islam.[23]

اس اقتباس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے خیال میں اسلام کا بنیادی مقصد یعنی روحانی جمہوریت کا قیام تو ابھی پوری طرح حاصل ہی نہیں ہوا اور اگر ہوا ہے تو صرف جزوی طور پر۔

اس اقتباس کے بعد میں ان تین بنیادی اصولوں کو آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں جو اقبال جدید اسلامی ریاست کے لیے وضع کرتے ہیں۔ وہ تین اُصول یہ ہیں:

پہلا اصول ہے اتحادِ انسانیت — Human Solidarity

دوسرا اُصول مساوات ہے — Equality

اور تیسرا اصول ہے حرّیت — Freedom

اقبال کے نزدیک ازروئے اسلام ریاست کا مطلب ہی یہ ہے کہ مسلمان اِن عظیم اور مثالی اصولوں کو دنیا میں ایک قوت کی صورت میں ظاہر کریں۔ اقبال کہتے ہیں:

> The essence of 'Tauhid' as a working, idea, is equality, solidarity and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space-time forces, an aspiration to realize them in a definite human organisation.[24]

اس طرح اقبال یہ واضح کر دیتے ہیں کہ توحید کی اساس یہی تین اصول ہیں: اتحادِ انسانیت، مساوات اور حرّیت۔

سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ اقبال ''انسانی اتحاد'' کیوں کہتے ہیں، مسلمانوں کا اتحاد کیوں نہیں کہتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے یہاں مذہبی رواداری یا روحانی جمہوریت کا ایک تصور ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک مذہبی رواداری کا تعلق ہے، قرآن مجید مسلمانوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کا تحفظ کریں۔ یعنی قرآنی تعلیمات کے مطابق ضرورت پڑنے پر غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا مسلمانوں کا فرض ہے۔ اب جس وقت اقبال مذہبی رواداری کے پس منظر میں اتحادِ انسانیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسی ریاست جہاں مسلمانوں میں تو اشتراکِ ایمانی ہو اور غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر رشتہ استوار ہو۔ پس اُن کے نزدیک اشتراکِ ایمانی اور اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر ہی تو اتحادِ انسانیت قائم ہوسکتا ہے۔ اب یہ سوال اُٹھتا ہے کہ جس وقت اقبال یہ کہتے ہیں کہ اسلام تو مجھ پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ میں غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی بھی حفاظت کروں۔[25] تو اُن کے ذہن میں قرآن کی کون سی آیت تھی۔ یہ سورۃ ۲۲ آیت ۴۰ ہے۔ اُس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

> اگر اللہ نے طاقت ور حملہ آوروں کے تدارک کے لیے جماعت یعنی مسلمانوں کی جماعت پیدا نہ کی ہوتی تو عیسائیوں کے کلیسا، یہود کے عبادت خانے، خانقاہیں اور مساجد، جن میں اللہ کی پرستش بکثرت کی جاتی ہے، سب منہدم ہو جاتے۔

اب دیکھیے اس میں مساجد کی اصطلاح سب سے آخر میں آئی۔ پہلے ذکر عیسائیوں کے کلیسا کا ہے۔ پھر یہود کے عبادت خانے کا ہے، خانقاہ کا ہے اور مسجد سب سے آخر میں آئی ہے۔ اب صورت یہ ہے کہ یہاں فقہا نے کس اُصول کی پیروی کی ہے، عام طور پر ابتدائی ایام کے فقہا اس آیت کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس میں صرف اہلِ کتاب ہی شامل ہیں جن کی حفاظت کرنا مسلم ریاست کا فرض ہے لیکن جب ایران فتح ہوا تو فقہا نے پارسیوں یا زرتشی مذاہب کے ماننے والوں کو بھی اس تحفظ میں شامل کیا اور ان کے عبادت خانوں کی حفاظت کی۔ کمثل اہلِ کتاب۔ یہی صورت ہندوستان میں ہوئی۔ جس وقت ہندوستان پر مغل بادشاہوں کی حکومت تھی تو یہاں بھی بعض فقہاء نے ہندوں کو کمثلِ اہل کتاب کے زمرے میں شامل کر کے مسلم ریاست پر یہ فرض عائد کر دیا کہ وہ غیر مسلموں کا تحفظ کرے۔

گویا جس وقت ہم اپنے عروج پر تھے تو ہمارے فقہا ضرورت پڑنے پر قرآنی احکام کی توسیع بھی کر لیتے تھے اور جہاں وہ دیکھتے کہ اس سے کسی فتنہ فساد کا اندیشہ ہے تو اس کی تحدید بھی کر

لیتے تھے۔ اب جو نکتہ سمجھنے والا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت علامہ اسی پر اصرار کر رہے ہیں کہ وقت کے تقاضوں کے پیش نظر معاملات میں قرآنی احکام کی توسیع اور تحدید کی جائے لیکن توسیع اور تحدید کا یہ عمل ایک فرد واحد نہیں کر سکتا۔ یہ اختیار اجماع کی شکل میں وہ مسلم قوم کے نمائندوں کے ہاتھ میں دینا چاہتے ہیں۔

چنانچہ ان اصولوں کی روشنی میں، یہاں مجھ کو غلط نہ سمجھا جائے میں 'محض سیکولر' ریاست کی بات نہیں کر رہا بلکہ سیکولر سے پہلے آئیڈیل یا مثالی کا لفظ بطور شرط لگا رہا ہوں اور اس طرح میں محض سیکولر ریاست کی بات نہیں کر رہا بلکہ ایک ایسی آئیڈیل یا مثالی سیکولر ریاست کی بات کر رہا ہوں جو تھیا کریسی نہ ہو لیکن صحیح معنوں میں رُوحانی جمہوریت ہو جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ہے۔ ہمارے یہاں اکثر کہا جاتا ہے کہ قایدِ اعظم پاکستان میں سیکولر ریاست کے قیام کے قائل تھے یا سیکولر ریاست ہی کے ذریعے ہم اپنے مقاصد حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ جدید اسلامی ریاست کا جو تصور ہمیں اقبال اور قائداعظم دے رہے ہیں، اگر ہم اس کو قائم کر سکنے کے قابل ہیں تو وہ آئیڈیل سیکولر ریاست ہے۔ جہاں کئی جگہوں پر کالوں کا داخلہ ممنوع ہے، کیا فرانس یا جرمنی یا برطانیہ واقعی سیکولر ریاستیں ہیں جہاں نسلی امتیاز روا رکھا جاتا ہے کیا ہندوستان سیکولر ریاست ہے جہاں مسلمانوں کو آئے دن قتل کیا جاتا ہے؟ یہ کس قسم کی جمہوریتیں یا سیکولر ریاستیں ہیں؟ سیکولر ریاست تو دنیا میں کہیں بھی نہیں ہے۔ البتہ مختلف قسم کے منافقانہ نظام ہیں۔ مثلاً سویٹ رُوس کی سیکولر ریاست کی بنیاد الحاد پر استوار ہے۔ وہ مذہب کی مخالف ہے۔ سرمایہ دارانہ مغربی جمہوریتوں کی سیکولر ریاست بیوپاری معاشرے کے اس اصول پر قائم ہے کہ آپ میرا سامان خریدیں، مجھے اس سے غرض نہیں کہ آپ کا مذہب کیا ہے۔ یعنی وہ مذہب سے لاتعلق ہے۔ لیکن اگر ایک ایسی ریاست ہو وہ ہر مذہب کا احترام کرے یا جس کا مقصد روحانی جمہوریت کا قیام ہو، اُسے آخر کیا نام دیا جا سکتا ہے؟ ایک کانفرنس میں مجھے ایک ہندو عالم کے ساتھ بیٹھنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے کہا سیکولر ریاست سے مراد ایسی ریاست ہرگز نہیں جس کا مذہب سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ یعنی جس طرح اُردو میں ہم نے اس کا ترجمہ لادین رباست کر رکھا ہے۔ اُنھوں نے بتایا کہ ہندوستان اس قسم کی سیکولر ریاست نہیں ہے۔ ہندوستان اس طرح کی سیکولر ریاست ہے جو ہر مذہب کا احترام کرتی ہے۔ میں نے کہا ایسی سیکولر ریاست تو دراصل اسلامی ریاست ہے۔ لیکن آپ ہر مذہب کا احترام نہیں کرتے کیونکہ اگر آپ ہر مذہب کا احترام کرتے ہوتے تو جس طرح مسلم کش فسادات ہوتے رہے ہیں اور جن کی بنا پر پاکستان وجود میں آیا۔ اس کی ضرورت نہ ہوتی۔

اگر صحیح معنوں میں کوئی آئیڈیل سیکولر ریاست یا رُوحانی جمہوریت ہو سکتی ہے جو دوسرے مذاہب کا احترام کرے تو وہ صرف اقبال کی تجویز کردہ جدید اسلامی ریاست ہے۔ صرف اُسی کے ذریعے ہم اتحادِ انسانیت، مساوات اور حرّیت کے اُصولوں کو توحید کے پرستاروں کے طور پر دنیا میں قائم کر کے دکھا سکتے ہیں۔

اب آیئے دوسرے اُصول کی طرف۔ یہ اصول مساوات کا ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے اقبال کے سماجی اور معاشی نظریات کو اپنے سامنے رکھنا ہوگا۔ مثلاً اُن کے نزدیک انسان کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن مجید نے تجویز کر رکھا ہے۔ معیشت کے میدان میں وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے سوشلسٹ یا اشتراکی نظام کے۔ اس کے باوجود وہ سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے مکمل طور پر خارج کرنے کے خلاف ہیں بلکہ اسے مناسب حدود میں رکھنے کے قائل ہیں۔ شریعت کے مطابق قانون وراثت کے نفاذ، زکوۃ، عُشر اور صدقے کی وصولی کے اہتمام کے علاوہ وہ اس ضمن میں ایسے قرآنی احکامات پر اجتہاد چاہتے ہیں۔ مثلاً قل العفو کے حکم پر یعنی جو بھی آپ کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے وہ آپ ملت کی فلاح و بہود کے لیے دے دیں۔ لیکن اس کے لیے جب تک ریاست کا جبر نہ ہو رضا کارانہ طور پر کچھ دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ آپ اقبال کی وہ نظم اپنے ذہن میں لایئے، جو رُوس کے انقلاب سے متعلق ہے، اور روس کے انقلاب کا حوالہ دے کر وہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو چاہیے کہ وہ قرآن میں غوطہ زن ہوتا کہ قل العفو کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی حکمت واضح ہو سکے۔ اس بنیاد پر وہ ریاست کو ایسے ٹیکس لگانے یا ایسے اقدامات اُٹھانے کی اجازت دیتے ہیں جس سے فلاحِ عامہ کا مقصد حاصل کیا جا سکے۔ اس کے بغیر مساوات کا آئیڈیل حاصل نہیں ہو سکتا۔ علاوہ اس کے اور کئی نکات ہیں مثلاً اقبال جدید اسلامی ریاست میں اراضی کی ذاتی ملکیت کا اس حد تک حق تسلیم کرنے کو تیار ہیں کہ جو زمیندار بذاتِ خود زیرِ کاشت لاتا ہو یعنی صرف وہی اس کی ملکیت تصور کی جائے اور جو خود کاشت نہیں کرتا وہ اس سے لے لی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال زرعی اراضی کی پیداوار سے آمدنی پر اسی تناسب سے ٹیکس وصول کرنے کے حامی ہیں جس طرح انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ مزید برآں وہ ایسے قوانین کا نفاذ بھی چاہتے ہیں جو اجتماعی حقوق نظر انداز کر کے دولت خزانہ کرنے، ناجائز وسائل معیشت سے مال اکٹھا کرنے، سود لینے، سٹّہ لگانے وغیرہ کو حرام اور ممنوع قرار دے سکیں۔ چنانچہ مساوات کا یہ تصوّر اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں بالکل ایسے ہی ہے۔ جس کو ہم

جدید اصطلاح میں ''مخلوط معیشت'' کا تصور کہتے ہیں۔یعنی بعض اہم صنعتوں پر مشتمل پبلک سیکٹر میں سرمایہ لگانے کا اہتمام ریاست خود کرے اور ساتھ نجی کوشش کو بھی ایک حد تک قبول کیا جائے لیکن وہ قومیانے یا غصب کی پالیسی کی خلاف ہیں۔اقبال سمجھتے ہیں کہ اس مخلوط معیشت کی بنیاد پر ایک فلاحی ریاست وجود میں لائی جاسکتی ہے۔

اب اس کے بعد اقبال کے تیسرے اصول ریاست یعنی ''حریت'' جس سے ان کی مُراد آزادی ہے پر غور کیجیے،اس کے متعلق میں نے آپ سے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ ان کے نزدیک انتخابات کے ذریعے مسلم ممالک میں قانون ساز مجلس کا قیام اسلام کی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال جمہوریت سے کیا مراد لیتے ہیں۔اس سے ان کی مُراد منتخب اسمبلی ہے۔اور اسمبلی مختلف النوع سیاسی جماعتوں کے انتخابی معرکے سے وجود میں آتی ہے۔اقبال خود اس کا ذکر کرتے ہیں کہ خلفائے راشدین ہی کی زمانے میں سیاسی گروہ بندیاں ہوگئی تھیں۔انصار کا ایک سیاسی گروہ تھا جنھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے مقابلے میں اپنا ایک اُمیدوار کھڑا کیا تھا۔اسی طرح مہاجرین کا اپنا گروپ تھا۔جنھوں نے سب سے پہلے یہ اُصول وضع کیا کہ عربوں کے تمام قبائل اس کو خلیفہ نہیں مانیں گے جو قریش میں سے نہ ہو۔اس کے سبب انصار خاموش ہو گئے۔ انصار کا موقف یہ تھا کہ اسلام کی تمام عسکری قوت انھوں نے فراہم کی ہے اس لیے خلیفہ ان کا ہونا چاہیے اس کے جواب میں مہاجرین کی دلیل یہ تھی کہ سارے کے سارے عرب آپ کو قبول نہیں کریں گے کیونکہ آپ قریش میں سے نہیں ہیں لہٰذا خلیفہ قریشی ہونا چاہیے۔ان گروہوں کے علاوہ بنو ہاشم کا گروہ تھا جن کا خیال تھا کہ خلافت کا سلسلہ صرف رسول اللہؐ کی اپنی نسل میں سے چلنا چاہیے۔یہ شیعان علیؓ تھے تو اس طرح رسول اللہؐ کی وفات کے فوری بعد یہ تین سیاسی پارٹیاں وجود میں آگئی تھیں۔

آپ محسوس کریں گے کہ یہ جو سیاسی گروہ بندی اس وقت وجود میں آئی اور ان کی آپس میں جو تگ و دو ہوئی اس میں اُن سے کسی نے بھی اپنے حق میں قرآن کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا۔وہ عملی لوگ تھے۔وہ سوچتے تھے کہ یہ ایک سیاسی مسئلہ ہے اور اسے ایک سیاسی مسئلے کے طور پر ہی حل کیا جا سکتا ہے اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال کی نگاہ میں اجتہاد کے جو بنیادی اُصول ہیں (یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس) ان میں سے وہ سب سے زیادہ اہمیت اجماع کو دے رہے ہیں اور پھر اجماع کو ہی اجتہاد یا قانون سازی کا نام دیتے ہیں۔چونکہ اجماع کے نزدیک

مسلم اسمبلی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ممکن ہے آج کے زمانے میں مسلم اسمبلی کو اسلامی فقہ کی باریکیاں سمجھنے میں دقت پیش آئے اور قانون سازی میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑے لہٰذا بہتر ہے کہ علما کا ایک بورڈ بھی اس کے ساتھ منسلک کر دیا جائے۔ لیکن وہ بورڈ کو اسمبلی پر حاوی ہونے کا حق نہیں دیتے بلکہ اس کے خطرات سے آگاہ کرتے ہیں اور بار بار اس پر زور دیتے ہیں کہ بہتر طریقہ یہی ہے کہ ایسے نمائندے منتخب ہو کر آئیں، جو اسلامی فقہ کے ساتھ ساتھ جدید جورس پروڈنس کے اصولوں سے بھی شناسا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں جدید اسلامی ریاست میں اسمبلی کے اُمیدواروں میں دیگر شرائط کے علاوہ یہ شرط بھی ہو کہ وہ وکیل یا قانون دان ہوں اور اس کے ساتھ انھیں اسلامی فقہ پر بھی عبور حاصل ہو۔ کیونکہ اسلامی قانون سازی کا کام صرف ایسے ہی مقنن صحیح طور پر کر سکتے ہیں۔

قانون سازی کے کام کے سلسلے میں اقبال کے فلسفے کی بنیاد ان کے ''ثبات فی التغیر'' (permanence-in-change) کے تصور پر ہے یعنی ثبات کو صرف تغیر کو حاصل ہے۔ اس کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں کہ جہاں تک عبادات کا معاملہ ہے، اس میں تو ثبات کا اصول کار فرما ہے۔ عبادت میں کوئی تغیر و تبدیل نہیں کیا جا سکتا لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق وہ ہے تغیر کے اُصول کے پابند ہیں۔ اسلام میں اگر کوئی چیز تغیر سے باہر ہے تو وہ صرف اور صرف عبادات ہیں، ان میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ نماز کے اوقات میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، روزے کے اوقات میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن معاملات کو حالات کے تقاضوں یا قوم کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا ہے اس کا حق اقبال اُس اسمبلی کو دیتے ہیں جسے وہ اجماع کہتے ہیں۔ اور اجماع اقبال کے نزدیک مجلسِ شوریٰ یا پارلیمنٹ ہے۔ لیکن اس مجلسِ شوریٰ کا کام کسی حاکم یا امیر کو مشورہ دینا نہیں بلکہ خود حاکمیت کے فرائض انجام دینا ہے۔ یہ مجلسِ شوریٰ تین اہم میدانوں میں قانون سازی کے فرائض انجام دے سکتی ہے۔ اور وہ تین اہم میدان یہ ہیں:

۱- رائج الوقت قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالنا۔

۲- ایسے اسلامی قوانین نافذ کرنا جو اب تک نافذ نہیں کیے گئے۔

۳- ایسی قانون سازی کرنا جو قرآن و سنت سے متصادم نہ ہو۔

ان تینوں میں بھی سب سے زیادہ اہمیت تیسرے میدان کو دی جا سکتی ہے یعنی ایسی قانون سازی جو قرآن و سنت سے متصادم نہ ہو کیونکہ یہ میدان دیگر میدانوں سے زیادہ وسیع ہے۔ پھر علامہ کہتے ہیں کہ ان میدانوں میں مسلمانوں کو حضرت عمرؓ کی تقلید کرنا چاہیے۔ گویا وہ آج کے

مسلمانوں کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کی طرح قرآن یا پیغامِ الٰہی کی روح کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

The question which confronts Muslim countries is whether the Law of Islam is capable of evolution - a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative, provided the world of Islam approaches it in the spirit of Umar - the first critical and independent mind in Islam who, at the last moments of the Prophet, had the moral courage to utter these remarkable words: 'The Book of God is sufficient for us;[26]

اقبال اپنے لیکچر میں جہاں اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قانون سازی کا کام اسمبلی کرے اور اجتہاد کا اختیار انفرادی علما سے لے کر اسمبلی کو دے دیا جائے تو اسی ضمن میں وہ یہ بھی نوٹ کرتے ہیں کہ مسلمانانِ برصغیر کی قدامت پسندی کی باوجود مسلمان تو بدل رہے ہیں لیکن قانونِ شریعت جہاں تھا وہیں پر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

In view of the intense conservation of the Muslim of India, judges cannot but stick to what are called standard works. The result is that while the peoples are moving, the law remains stationary.[27]

دوسرے الفاظ میں اقبال کہنا یہ چاہتے ہیں کہ پوری تاریخ اسلام میں علماء کا اختلاف ہر جگہ اور ہمیشہ رہا ہے اور جب مسلمانوں نے زمانے کے ناگزیر تقاضوں کے پیشِ نظر تجدید کی طرف قدم بڑھایا ہے علماء نے ہمیشہ قدم قدم پر اس کی بھرپور مخالفت کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمان آگے چلتے گئے اور علما پیچھے رہ گئے۔ یہی بات میں آپ سے عرض کر رہا ہوں کہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ ہم آگے بڑھ رہے ہیں لیکن قانونِ شریعت جہاں پر کھڑا تھا وہیں کھڑا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ آپ اس کو اپنے ساتھ آگے نہیں لے جا رہے ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ:

With the return of new life, the inner catholicity of the spirit of Islam is tound to work itself out in spite of the rigorous conservatism of our doctors.[28]

اقبال یہ یقین رکھتے ہیں کہ اسلام کے اپنی اندر ایک ارتقائی قوت ہے اور ایسی بندشوں کے باوجود اس ارتقائی سیلاب کو کوئی نہ روک سکے گا۔ اُن کے خیال کے مطابق قانونِ اسلامی آگے بڑھے گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں دلچسپ اقتباس مندرجہ ذیل ہے جس میں وہ مسلم ریاست یا اپنے جدید اسلامی ریاست کے تصور کا ماحصل پیش کرتے ہیں۔

The claim of the present generation of Muslim liberals...

(وہ لیبرل کی اصطلاح استعمال کر رہے ہیں، لیبرل سے یہاں مُراد اصلاحی اندازِ فکر ہے لیبرل سے مُراد مادر پدر آزاد نہیں)۔

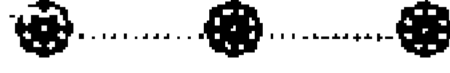
> To interpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified. The teaching of the *Quran* that life is a process of progressive creation, necessitates that each generation, guarded but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems.[29]

یہاں اقبال نے جو کچھ کہا ہے یہ کسی بھی قدامت پسند عالم کو کسی بھی صورت میں قابلِ قبول نہیں۔ آزادئ اجتہاد کی جو راہ اقبال دکھا رہے ہیں، قانون سازاداروں کے لیے اجماع کی صورت میں یا جدید اسلامی ریاست میں جس وسعتِ نظر کے فروغ کی وہ توقع رکھتے ہیں اس کے لیے فی الحال نہ تو ہمارے علما تیار ہیں نہ مجالس قانون ساز کے اراکین، اور نہ ہی مُسلم قوم۔

بہر حال ان تمام اقتباسات سے اقبال کا جو تصور ریاست بڑی وضاحت کے ساتھ اُبھر کر ہمارے سامنے آتا ہے اس سے کبھی علما نے اتفاق نہیں کیا اور اس طرح یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ ہماری قوم نے سیاسی آزادی تو حاصل کر لی لیکن ذہنی طور پر وہ ابھی تک ماضی کی مغلوب ہے۔ ہم نے اپنے آپ کو ابھی تک دوسری اور تیسری صدیوں کے تقاضوں اور ضروریات کا غلام بنا رکھا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ نے یہ کہہ دیا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ مجھے سوچنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ پہلے ہی سوچ گئے ہیں لیکن اگر میں کہوں کہ نہیں یہ مسئلہ ہمارے زمانے کا مسئلہ ہے اور اس پر ہمیں غور کرنا ہے اور اجتہاد کرنا ہے تو ہر طرح کے اختلافات اور اعتراضات کے طوفان کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم ان ہی میں گھر کر رہ جاتے ہیں۔ ہم یہ دعویٰ تو کرتے ہیں کہ ہمارے ذہن پاک وصاف ہیں لیکن حقیقت میں ہمارا معاشرہ دوہرے معیار پر قائم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو ہم میں یہ جرأت ہے کہ ہم اس صورت حال کو تبدیل کریں جس میں ہم اس وقت گرفتار ہیں اور نہ ہی ہم یہ چاہتے ہیں کہ کوئی ہمیں کہے کہ ہم میں جرأت نہیں ہے۔ قومیں صرف سیاسی آزادی حاصل کر کے تو آزاد نہیں ہو جاتیں۔ اصل آزادی ذہن کی آزادی ہے۔ اور اسی میں قوموں کی ترقی کا راز ہے۔ اقبال بھی اپنی قوم کو ذہنی طور پر آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ اسی لیے فرماتے ہیں:

> The superb idealism of your faith, however, needs emancipation from the medieval fancies of theologians and legists. Spiritually we are living in a prisonhouse of thoughts and emotions which, during the course of centuries, we have

woven round ourselves. And be it further said to the shame of as-men of older generation that we have failed to equip the younger generation for the economic, political and even religious crises that the present age is likely to bring. The whole community needs a complete overhauling of its present mentality in order that it may again become a capable of feeling the urge of fresh desires and ideals.[30]



حوالے و حواشی

۱- مولانا سید ابوالحسن ندوی، نقوشِ اقبال، لکھنؤ، ۱۹۷۶ء، ص ۳۹، ۴۰ (یہ اُن کی معروف عربی کتاب روائع اقبال کا اُردو ترجمہ ہے)

2. Iqbal, "Islam and Ahmadism", in S.A. Wahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore 1964, pp. 278.

۳- نجم الدین اصلاحی، مکتوباتِ شیخ الاسلام، لاہور ۱۹۴۴ء، جلد سوم، ص ۱۴۱۔

۴- ایضاً، صفحہ ۱۴۱۔

۵- مخزن، لاہور، اکتوبر ۱۹۰۴ء۔ یہ مضمون اورینٹل کالج میگزین جشن اقبال نمبر، مرتبہ ڈاکٹر عبادت بریلوی، صفحات ۱۹ تا ۳۹۔ میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

۶- عبادت بریلوی، محولہ بالا، ص ص ۱۹ تا ۳۹۔

7. Iqbal, 'Islam as Moral and Political Ideal' in S.A. *Wahid*, *op.cit.*, 51-55 (reproduced from *Hindustan Review* vol., XX, July-December, 1909).

8. *Ibid.*, p. 53.

9 *Ibid.*, P. 54.

10. *Ibid.*, P.54.

11. cf. L.A. Latif, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1974. pp. 107-120.

12. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,Lahore 1944. p. 7.

۱۳- ملاحظہ ہو نظم "نالۂ ابلیس"، جاوید نامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۷۲۵۔

14. Iqbal, *Recounstrction*, p. 162.

۱۵- ملاحظہ ہو نظم "غلاموں کی نماز"، ضرب کلیم، کلیات اقبالِ اُردو، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ص ۶۷۱-۶۷۰۔

۱۶- جاوید اقبال، زندہ رود، لاہور ۱۹۸۴ء، جلد سوم، ص ۳۴۸۔

۱۷- ایضاً، ص ۳۴۸۔

۱۸- ایضاً، ص ص ۳۴۸، ۳۴۹۔

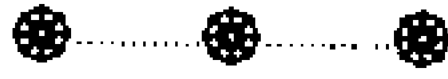
۱۹- ایضاً، ص ۳۴۹۔

۲۰- ایضاً، ص ۳۴۹۔

۲۱- ایضاً،ص۳۴۹۔

۲۲- ایضاً،ص ص۶۱۲ تا ۶۱۳۔

23. Iqbal, *Reconstruction*, p. 179.
24. Ibid., p. 154.
25. Wahid, *op.cit.*, p.169.
26. Iqbal, *Recounstrction*, p. 162.
27. Wahid, *op.cit.*, p. 214.
28. Iqbal, *Recounstrction*, p. 164.
29. Ibid., 168.
30. Wahid, *op.cit.*, p. 214.



اسلامی فلسفۂ سیاست اور اقبال

ہر معاشرے کا سیاسی فکر اس کے تصور حیات کی عکاسی کرتا ہے۔ اسلامی فلسفۂ سیاست پر آراء یا تحریروں کا آغاز حضرت علیؓ کے دورِ خلافت یعنی ساتویں صدی عیسوی میں ہوا اور تقریباً ایک ہزار سال کی مدت میں دنیائے اسلام کی مختلف نامور شخصیتوں نے اس موضوع پر اپنے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ یہ تحریریں تین قسم کی ہیں: اوّل، علماء، فضلاء اور فقہا کی آراء جو خوارجی، شیعی، معتزلی، اثنا عشری، زیدی، امامی، حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی نقطہ ہائے نگاہ پر مشتمل ہیں۔ دوم، فلاسفہ کے افکار، جو افلاطون اور ارسطو کے نظریات سے متاثر ہوئے اور جنھوں نے نہ صرف تمدنِ اسلام کو یونانی فکر سے روشناس کیا بلکہ اس میں اپنی طرف سے نئے اضافے بھی کیے۔ اور سوم، ادبا کی تحریریں جو اخلاقی ادب، کہلاتا ہے اور تاریخِ اسلام کے مختلف ادوار میں حکمرانوں کو پند و نصیحت کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

ان تحریروں کے مطالعہ سے چار مختلف ذہنی رجحانات کا سراغ ملتا ہے۔ ایک رجحان فکر ایسا ہے جو بدلتے ہوئے وقت کے تقاضوں کے مطابق وقتی سیاسی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسلام کے نظریہ سیاست کو وضاحت کرتا ہے۔ اس رجحان فکر کی نمائندہ شخصیت الماوردی ہیں جن کی مشہور تصنیف احکام السلطانیہ ہے۔ دوسرا رجحان فکر وقتی سیاسی حقیقت سے بے نیاز ہو کر خالصتاً تخیلی انداز میں اسی نظریہ کی تاویل پیش کرتا ہے۔ اس رجحانِ فکر کی نمائندہ شخصیت الفارابی ہیں جن کی اس سلسلہ میں مشہور تصنیف مدینۃ الفاضلہ ہے۔ تیسرا رجحان فکر وقتی سیاسی حقیقت کو ناقابل قبول سمجھتے ہوئے اس سے مایوس، نا اُمید اور متنفر ہو کر فرد کو معاشرے اور ریاست سے قطع تعلق کر کے انفرادی طور پر اسلام کے طریق حیات کے مطابق اپنی زندگی ڈھالنے کی تلقین کرتا ہے۔ اس رجحان فکر کی نمائندہ شخصیت ابن باجہ ہیں جن کی مشہور تصنیف کتاب تدبیر المتوحد ہے۔ چوتھا رجحان فکر اسلامی قانون کی بالادستی تسلیم کرانے اور ہر وقتی سیاسی حقیقت کو حکومت شرعیہ

میں منتقل کرنے کی خاطر مسلسل جدوجہد کی ضرورت اور اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اس رجحان فکر کی نمائندہ شخصیت ابنِ تیمیہ ہیں جن کی مشہور تصنیف سیاست الشرعیہ ہے۔

علماء فضلاء اور فلاسفہ کا بحیثیت مجموعی اس نکتہ پر اتفاق ہے کہ انسان کا مقصدِ حیات خوشی کی تحصیل ہے۔ ان سب کے نزدیک اسلامی طریق حیات صرف اس دنیا ہی میں انسان کو خوشی حاصل کرنے کی راہ نہیں دکھاتا بلکہ آخرت میں بھی خوشی کے حصول کے لیے رہبری کرتا ہے۔ پس خوشی کی تحصیل کا یہ دوہرا تصور اسلامی طریق حیات کی خصوصیت ہے۔ ابن باجہ کے سوا سب متفق ہیں کہ انسان دوسرے انسانوں سے الگ رہ کر تنہا خوشی حاصل نہیں کرسکتا۔ اس لیے عقل اس حقیقت کو تسلیم کرتی ہے کہ انفرادی خوشی کی تحصیل کی خاطر دیگر انسانوں سے تعلق یا وابستگی ضروری ہے اور اس اجتماعی وابستگی کے سلسلہ کو جاری رکھنے کے لیے معاشرے اور ریاست کا قیام لازم ہے۔ ابن خلدون کا قول ہے کہ انسانی استدلال کے ذریعہ وضع کیے ہوئے اصولوں پر مبنی لادین ریاست صرف اس دنیا میں اپنے شہریوں کے لیے خوشی کی تحصیل کا سامان فراہم کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن الہامی قانون پر قائم ریاست اس دنیا اور آخرت دونوں میں اپنے شہریوں کے لیے خوشی کے حصول کا ذمہ لیتی ہے۔

الماوردی

شافعی فقیہہ الماوردی نے گیارھویں صدی عیسوی میں جب اپنی تصنیف احکام السلطانیہ تحریر کی تو چار صدیوں کی مدت میں دنیائے اسلام کی سیاسی حقیقت میں کچھ ایسے تغیرات رونما ہو چکے تھے جن کا اوائلی عہد میں نشان نہیں ملتا۔ مثلاً خلافت موروثی شکل اختیار کر چکی تھی اور ہر خلیفہ اپنی زندگی ہی میں ایک یا ایک سے زائد ولی عہد نامزد کر دیتا تھا۔ غیر اسلامی ملوکیت کے رواج قبول کیے جا چکے تھے۔ خلیفہ وزیروں کا تقرر کرتا اور ان کے ذریعہ حکومت کرتا تھا۔ دنیائے اسلام کے بیشتر حصوں میں ایسی مملکتیں قائم تھیں جن کے حاکم امراء یا سلاطین مرکز سے آزاد ہو کر ایک دوسرے سے برسرِ پیکار تھے۔ بسا اوقات مرکزی خلافت کی طرف سے مقرر کردہ کسی امیر کا بزورِ شمشیر یا بذریعہ استیلا تختِ حکومت الٹ کر کوئی امیر ناجائز اور غیر قانونی طور پر قابض ہو جاتا ہے۔ خلیفہ وقت کی حکومت صرف بغداد کی حدود تک تھی۔ گویا خلافت صرف نام کی رہ گئی تھی اور عملی طور پر دنیائے اسلام مختلف آزاد یا نیم آزاد مملکتوں میں تقسیم ہو چکی تھی جو ایک دوسری سے برسرِ پیکار رہتی تھیں۔

الماوردی نے اس سیاسی حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کوشش کی کہ متکبر، ہر قید و بند سے آزاد اور اسلامی طریق حیات سے بے بہرہ امراء اور سلاطین کے دلوں میں خلافت عباسیہ کی حرمت کا احساس پیدا کریں تاکہ ملت اسلام کا اتحاد اور دنیائے اسلام کی سالمیت برقرار رکھی جا سکے۔ پس انھوں نے قرآن و سنت کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خلافت قریش کا قیام اور بقا مسلمانوں پر فرض ہے۔ پھر سنت خلافتِ راشدہ کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ چونکہ خلیفہ کے تقرر کے لیے انتخاب اور نامزدگی دونوں اصول موجود ہیں لہٰذا ہر خلیفہ اپنی زندگی ہی میں ایک یا ایک سے زائد ولی عہد نامزد کر سکتا ہے۔ وزارت کے قیام کے جواز میں آپ نے قرآن مجید کے حوالے سے تحریر کیا کہ وزیر کے معنی ہیں بوجھ اٹھانے میں مددگار۔ حضرت موسیٰؑ کے بھائی ہارونؑ ان کے وزیر تھے، اسی طرح حضرت عمرؓ حضرت ابوبکرؓ کے وزیر تھے، اور یوں ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خلیفہ وزیر تفویض اور وزیر تنفیذ کا تقرر ضرورت کے مطابق کر سکتا ہے۔ اسی طرح مملکتِ اسلام کے مختلف صوبوں کے انتظام کے لیے امیر عامہ یا امیر خاصہ بھی مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ الماوردی کی کتاب کا سب سے دلچسپ حصہ امارت استیلا کے متعلق ہے۔ آپ تحریر کرتے ہیں کہ امارت استیلا بلا اختیار امام منعقد ہوتی ہے کیونکہ امیر اپنی قوت سے کسی علاقہ پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر امیر متغلب احکام دینیہ کے نفاذ کی حامی بھرے تو خلیفہ کو اسے امیر تسلیم کر کے عام انتظامی و سیاسی اختیارات تفویض کر دینے چاہییں تاکہ ناجائز اور بے ضابطہ امارت جائز اور باضابطہ ہو جائے۔ یہ امارت اگرچہ عرفی تقرر امارت کی شرائط و احکام سے خالی ہے، مگر شرعی قوانین کا تحفظ اور احکام دینیہ کی بقا ایسے امور نہیں ہیں جو کسی طرح فاسد و مختل حالت میں چھوڑ دیے جائیں۔ لہٰذا استیلا اور اضطرار کی وجہ سے ان میں وہ امور جائز کر دیے گئے جو امارت استکفا میں جائز تھے۔ امر بالاستیلا میں خواہ امیر بالاستکفا کی شرائط ہوں یا نہ ہوں، احکام امت کے تحفظ کی خاطر یا اس لیے کہ وہ وفادار رہے اور اس کو عداوت و مخالفت کو موقع نہ ملے، اسے منصب امارت دینا ضروری ہے۔

الماوردی کے نظریات سے واضح ہے کہ انھوں نے اسلام کے سیاسی تخیل کو وقتی سیاسی حقیقت کے عین مطابق ظاہر کرنے کی کوشش کی۔ اس سلسلہ میں اُنھوں نے جو تاویلیں پیش کیں وہ بحیثیت مجموعی اسلامی فلسفہ سیاست کی روح کے منافی تھیں۔ مگر تاریخی حقیقت کی روشنی میں غالباً اس کے سوا کوئی چارہ بھی نہ تھا۔ تخیل اور حقیقت میں ہمیشہ جو بُعد رہا ہے وہ الماوردی کی

تحریروں میں صاف عیاں ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ وقتی سیاسی حقیقت کا انحصار ہمیشہ کسی نہ کسی طرح کی قوت پر ہوتا ہے اور قوت جس فرد یا گروہ کے ہاتھ میں ہوتی ہے وہ اس کے ذریعے ایسے کسی نظریے یا تصور کا خاتمہ کر سکتا ہے جو اس کے مزاج کے موافق نہ ہو یا اس کے اختیارات میں حائل ہو یا اس کی قوت کے لیے خطرہ کا باعث ہو۔

الفارابی

الفارابی کی مشہور کتاب مدینۃ الفاضلہ، احکام السلطانیہ سے سو سال پیشتر یعنی دسویں صدی عیسوی میں تحریر کی گئی۔ تب خلافت عباسیہ کا زریں دور ختم ہو چکا تھا اور دنیائے اسلام میں جو سیاسی کیفیات الماوردی کے زمانے میں ظاہر ہوئیں، ان کی ابتدا ہو چکی تھی۔ الفارابی کی بیشتر زندگی بغداد سے دور ہمدانی امیر سیف الدولہ کی خدمت میں ایشیائے کوچک میں گزری۔ گو آپ نے ۹۵۰ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ آپ یونانی فلسفہ سے متاثر ہوئے اور 'استاد ثانی' کا لقب پایا۔ 'استاد اوّل' ارسطو کو کہا جاتا تھا۔ الفارابی وقتی سیاسی حقیقت میں کسی اصلاح کے طالب تھے نہ انھیں اس میں کوئی دلچسپی تھی۔ اس لیے ریاست کے متعلق آپ کے نظریات خالصتاً تخیلی نوعیت کے ہیں۔ آپ نے ریاست کے لیے مدینہ کی اصطلاح استعمال کی ہے کیونکہ اس زمانے میں یونانی فکر کے تتبع میں ریاست کا رائج تصور بطور شہری ریاست تھا۔

الفارابی کے نزدیک انسان کا مقصد حیات خوشی کی تحصیل ہے اور اسلامی طریق حیات کی برتری کا سبب یہ ہے کہ وہ خوشی کی تحصیل کا دوہرا تصور پیش کرتا ہے۔ الفارابی انسان کو حیوان انسی یا حیوان مدنی کہتے ہیں جو فطری طور پر تنہا نہیں بلکہ دوسرے انسانوں کے ساتھ مل کر رہنا پسند کرتا ہے۔ آپ کی رائے میں مثالی ریاست وہی ہے جس میں شہری اس دنیا اور آخرت دونوں میں خوشی کی تحصیل کے لیے ایک دوسرے کی مدد کریں۔ آپ کے نزدیک مثالی حاکم رسول اللہؐ تھے جنھوں نے الہامی قانون نافذ کر کے شہریوں کو ان کی منزلِ مقصود تک پہنچانا۔ جو ریاست آنحضورؐ نے قائم کی یا جس ریاست کے آنحضورؐ امام تھے اس کے شہریوں کو وہ حقیقی خوشی نصیب ہوئی جس کے حصول کے لیے ساری انسانیت کوشاں ہے۔ پس فضیلت اسی ریاست کو حاصل ہے اور وہی مثالی ریاست یا مدینۃ الفاضلہ تھی۔ اس کے علاوہ تمام ریاستیں غیر کامل یا مدینۃ الجاہلیہ ہیں جن میں اس طرح کی حقیقی خوشی کی تحصیل ممکن نہیں جو مدینۃ الفاضلہ میں حاصل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ

غیر کامل ریاستوں کا نصب العین محض قوت و دولت کا حصول یا خواہشات نفس کی تکمیل ہے۔ غیر کامل یا جاہلیہ ریاستوں کی جو شکلیں الفارابی نے پیش کی ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں:

مدینۃ الکرامہ، ایسی ریاست جس کے شہریوں کا مطمع نظر قوت و دولت کے حصول کی خاطر دوسری مملکتوں کو زیر کرنا، ان پر غلبہ حاصل کر کے ان کا استحصال کرنا اور کشور کشائی پر فخر کرنا ہو۔ ہم اس ریاست کو آج کی زبان میں امپریلسٹ ریاست کہہ سکتے ہیں۔ مدینۃ الرزالہ، ایسی ریاست جس کے شہریوں کا منتہائے نظر جائز یا ناجائز ذرائع سے صرف دولت کا حصول ہو۔ جب اس ریاست میں دولت کی فراوانی ہو جاتی ہے تو اس میں پستی اور رزالت کے ایسے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں کہ اسے مدینۃ الخثیثہ یا مدینۃ الشہوۃ کہا جا سکتا ہے۔ آج کی زبان میں ہم اسے کیپٹلسٹ ریاست کہہ سکتے ہیں۔ مدینۃ الضروریہ، ایسی ریاست ہے جس کے شہریوں کا نصب العین محض زندگی کی بنیادی ضروریات کا حصول ہو۔ الفارابی جن چار بنیادی انسانی ضروریات کا ذکر کرتے ہیں، وہ یہ ہیں: روٹی، کپڑا، مکان اور جماع۔ عجیب بات ہے کہ آج کل جن چھ ضروریات انسانی کو بنیادی سمجھا جاتا ہے وہ روٹی، کپڑا، مکان، تعلیم، طبی امداد اور ملازمت ہیں۔ ان میں جماع بطور بنیادی انسانی ضرورت شامل نہیں۔ بہرحال آج کی زبان میں ایسی ریاست کو سوشلسٹ ریاست کہا جا سکتا ہے۔ مدینۃ التغلب، ایسی ریاست جس کا سربراہ مستبد ہو اور جو استبداد کے ذریعہ حکومت کرے۔ اس ریاست میں قوت کا سرچشمہ عموماً ایک فرد یا گروہ ہوتا ہے جو شہریوں پر اپنی منشا کے مطابق قوانین نافذ کرتا ہے۔ اس ریاست میں شہریوں کے کوئی حقوق نہیں ہوتے، صرف فرائض متعین کر دیے جاتے ہیں۔ جدید زبان میں ہم اسے ڈکٹیٹرشپ کہہ سکتے ہیں جو فاشی، نازی، کمیونسٹ ریاستوں کی ہیئت میں ظہور پذیر ہو چکی ہے۔ مدینۃ الجمعیہ، ایسی ریاست جس میں شہریوں کو کامل آزادی حاصل ہوتی ہے۔ ہر شہری دوسرے کے برابر ہوتا ہے اور کوئی ایک دوسرے پر حاوی ہو سکتا ہے نہ استحصال کر سکتا ہے۔ اس ریاست کا رئیس شہری اپنی منشا کے مطابق منتخب کرتے ہیں اور رئیس ان کے حقوق کے تحفظ اور فرائض کے تعین کے سلسلہ میں ان کی مرضی کے مطابق قوانین نافذ کرتا ہے۔ ہم آج کی زبان میں اسے ری پبلک یا ڈیموکریسی کہہ سکتے ہیں۔ الفارابی کے نزدیک اس ریاست میں خوبیوں کا پلڑا خامیوں سے بھاری ہے اور اگر اس کا انتظام صحیح ہو تو عین ممکن ہے کہ اس میں علماء، فضلاء، فقہا، فلسفی، شاعر، موسیقار وغیرہ پھلیں پھولیں۔ الفارابی کی رائے میں اس ریاست میں چونکہ مدینۃ الفاضلہ بن سکنے کے امکانات موجود ہیں اس لیے وہ اسے جاہلیہ ریاستوں پر فضیلت

دیتے ہیں حالانکہ ایسی ریاست کا وجود ان کے اپنے زمانے میں صرف تخیل ہی میں تھا۔ مدینۃ الفاسدہ، مدینۃ المتبادلہ اور مدینۃ الضالۃ، ایسی ریاستیں ہیں جن کے شہریوں کے عقائد تو مثالی ریاست کی طرح درست ہوتے ہیں مگر اعمال جاہلیہ ریاستوں کی مانند ہوتے ہیں۔ پس ان ریاستوں کے شہری یہ جاننے کے باوجود کہ حقیقی خوشی کیونکر حاصل ہوتی ہے، اس کی تحصیل سے قاصر رہتے ہیں۔ مدینۃ المتبادلہ، ایسی ریاست ہے جو ابتدا میں تو صحیح عقائد اور اعمال کی بنیادوں پر قائم ہوتی ہے مگر رفتہ رفتہ اس میں ناقص نظریات کے پھیلاؤ کے سبب صحیح عقائد یا تو پس پشت ڈال دیے جاتے ہیں یا غائب ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ شہریوں کے اعمال میں بنیادی تغیر آ جاتا ہے۔ مدینۃ الضالۃ کو گمراہ ریاست کہا جا سکتا ہے۔ وہ بھی صحیح عقائد کی بنیاد پر وجود میں آتی ہے لیکن رفتہ رفتہ اس میں فاسد نظریات پھیل جاتے ہیں۔ بقول الفارابی اس کے شہری سمجھتے تو یہی ہیں کہ اللہ، الہامی قانون اور خوشی کی تحصیل سے متعلق ان کے عقائد درست ہیں مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ ناقص نظریات ان کے اعمال پر اثر انداز ہوتے ہیں اور انھیں گمراہی کی راہ پر ڈال دیتے ہیں۔ انجام کار ایسی ریاست تباہی سے ہمکنار ہوتی ہے اور اس کا نشان صفحۂ ہستی سے مٹ جاتا ہے۔

الفارابی نے اپنے تخیلی نگار خانے میں مثالی ریاست کے ساتھ مختلف جاہلیہ ریاستیں آئینوں کی طرح آویزاں کر رکھی ہیں۔ ہم اگر چاہیں تو کسی آئینہ میں اپنی ریاست کی صورت بھی تلاش کر سکتے ہیں۔ بہر حال آپ نے جن ریاستوں کی تصویریں کھینچیں ان کا وجود ان کے اپنے زمانے میں اگر کہیں تھا تو آپ کے تخیل میں تھا۔ لیکن تاریخ انسانی سے ثابت ہے کہ ایسی ریاستیں درحقیقت وجود میں آئیں، اس وقت موجود ہیں اور مزید کے وجود میں آنے کا امکان ہے۔

ابن باجہ

ابن باجہ نے اپنی معروف کتاب تدبیر المتوحد بارہویں صدی عیسوی میں تحریر کی۔ آپ سارگوسا (ہسپانیہ) میں پیدا ہوئے۔ بارہویں صدی کے ہسپانیہ میں مسلم مملکتیں ایک دوسرے کے ساتھ برسرپیکار تھیں اور مسلمان کا خون مسلمان کے ہاتھوں بہہ رہا تھا۔ اندرون ملک خانہ جنگی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شمال میں ان کے دشمن عیسائیوں کی قوت روز بروز بڑھ رہی تھی اور وہ اندلس کے بیشتر حصہ پر غلبہ حاصل کر چکے تھے۔ ہسپانیہ میں مسلم ریاستوں کا نام و نشان مٹنے کو تھا۔ ابن باجہ ان مسلم ریاستوں کے حاکموں کے اعمال سے ناامید، مایوس اور متنفر ہو کر ہسپانیہ

سے بحیثیت مہاجر مراکو آئے اور کنارہ کشی کی زندگی اختیار کر لی۔ مگر آپ کے دشمنوں نے مراکو میں بھی آپ کا پیچھا نہ چھوڑا۔ آپ کو ۱۱۳۸ء میں وہیں زہر دے کر مارا گیا۔

مثالی ریاست اور غیر کامل جاہلیہ ریاستوں کے متعلق ابن باجہ نے الفارابی کے افکار کو قبول کیا۔ آپ کی رائے میں مثالی ریاست میں رئیس یا امام کا تعلق شہری سے یوں ہوتا ہے جیسے استاد کا شاگرد کے ساتھ لیکن غیر کامل ریاستوں میں حاکم اور شہری کا تو تعلق ایسے ہوتا ہے جیسے سوار کا زین کے ساتھ۔ آپ نے الفارابی کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کیا کہ ہر غیر کامل ریاست فرد یا متوحد کے لیے حقیقی خوشی کی تحصیل کی راہ میں رکاوٹ ہے کیونکہ اس میں صحیح عقائد غائب ہو جاتے ہیں۔ آپ کے نزدیک چونکہ متوحد کی حقیقی خوشی کی تحصیل کے لیے تگ و دو معاشرہ اور ریاست دونوں پر فوقیت رکھتی ہے، اس لیے ایسی جاہلیہ ریاست میں بسنے والے متوحد شہری پر لازم ہے کہ وہ معاشرہ اور ریاست دونوں سے قطع تعلق کرے اور تنہائی کے عالم میں انفرادی طور پر حقیقی خوشی کی تحصیل کی کوشش کرے۔ آپ کی رائے میں ان حالات میں تارکِ معاشرہ و ریاست پر خدمتِ خلق فرض نہیں کیونکہ وہ معاشرے اور اس کے ناقص قوانین سے لاتعلق ہے۔ آپ کی تصنیف کتاب تدبیر المتوحد کے عنوان ہی سے ظاہر ہے کہ اس میں متوحد کو اپنی ذات پر حکومت کرنے کی تدبیر واضح کی گئی ہے۔ آپ کی نگاہ میں متوحد کے لیے بہترین طریق حیات یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی کو شریعت کے عین مطابق ڈھال لے۔ اس کے ساتھ ہی اپنے علم میں اضافہ کرتا رہے اور فلسفہ کے مطالعہ کے ذریعے قانون الٰہی کو عقلی طور پر سمجھے۔ یوں اس کی فہم کا اتصال عقلِ کل یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو سکے گا اور تنہائی کے عالم میں جوں جوں وہ اللہ کا قرب حاصل کرے گا، اسے حقیقی خوشی کی تحصیل ہوگی۔ ابن باجہ متوحد کو غریب یا اجنبی کا نام بھی دیتے ہیں، کیونکہ اپنے ہموطنوں کے درمیان ہوتے ہوئے بھی کوئی اس کی بات نہیں سمجھتا بلکہ سب اسے شبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ آپ کی رائے میں ایسی غریب الدیار ہستیاں جن کے عقائد و اعمال صحیح ہوں خال خال غیر کامل ریاستوں ہی میں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ وہاں صحیح عقائد و اعمال کا فقدان ہوتا ہے۔ ہر غیر کامل ریاست میں فاسد، متضاد اور مخالف نظریات کی بھرمار میں یہی منفرد شخصیتیں (جن کو آپ نوابت کہہ کر بھی پکارتے ہیں) اپنے آپ کو ان صحیح عقائد سے منسلک رکھتی ہیں جن کا بحیثیت مجموعی وجود مٹ چکا ہوتا ہے۔ آپ کے نزدیک مثالی ریاست میں نوابت کے وجود کا امکان نہیں کیونکہ وہاں فاسد نظریات جنم ہی نہیں لے سکتے۔ مگر کسی غیر کامل ریاست میں نوابت کی موجودگی اس امر کی

دلیل ہے کہ ان کے وجود کے طفیل ممکن ہے ایسی ریاست رفتہ رفتہ اپنے اندر مدینۃ الفاضلہ کی خصوصیات پیدا کرلے۔

ابن باجہ کا سیاسی فکر دراصل وقتی سیاسی حقیقت کے خلاف ردِعمل تھا۔ اگر معاشرہ یا ریاست اس قدر فاسد ہو جائیں کہ وہ صحیح عقائد و اعمال کے متحمل نہ ہو سکیں، تو ایسی صورت میں ان سے اپنے آپ کو کھینچ کر الگ کر لینا یا ان سے تارک ہو جانا ہی وہ تدبیر ہے جس کے ذریعے متوحد اپنے آپ کو ہر آلائش سے پاک وصاف رکھ کر، اپنے آپ پر ایسی فردی حکومت نافذ کرسکتا ہے جو اس کی ذات کے لیے حقیقی خوشی کی تحصیل کا باعث ہو۔

ابن تیمیہ

ابن تیمیہ تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی کے معروف حنبلی عالم تھے۔ آپ کی پیدائش سے پانچ برس قبل ہلاکو خان منگول کے ہاتھوں بغداد میں خلافتِ عباسیہ کا خاتمہ ہو چکا تھا اور اس کے ساتھ ہی ملتِ اسلامیہ کے اتحاد اور دنیائے اسلام کی سالمیت کا شیرازہ بھی منتشر تھا۔ خلافت عباسیہ کی ہیئت میں جو نام نہاد مرکزیت باقی رہ گئی تھی، اب وہ بھی غائب ہو چکی تھی۔ اسی سبب ابن تیمیہ نے اپنی تمام تر توجہ خلافت کے مسئلہ پر مرتکز کرنے کی بجائے ملت اسلامیہ اور اس کے مستقبل کی طرف مبذول کی۔ چونکہ آپ مصلح تھے، بدعتوں کے خلاف تھے اور ہمیشہ الہامی قانون کی بالادستی پر اصرار کرتے تھے، اس لیے کئی بار حکومت وقت سے آپ کا تصادم ہوا اور بار ہا زندان میں ڈالے گئے، بلکہ ۱۳۲۸ء میں آپ کی موت بھی انھی حالات میں واقع ہوئی۔

آپ کی مشہور تصنیف سیاست الشرعیہ کے عنوان ہی سے واضح ہے کہ آپ الہامی قانون کی بالادستی کو تسلیم کرتے ہوئے وقتی سیاسی حقیقت کو حکومت شرعیہ میں منتقل کرنے کی خاطر مسلسل جدوجہد کی دعوت دیتے ہیں۔ آپ کے نزدیک خلافت کی ضرورت ہے نہ اس کا قیام مسلمانوں پر فرض ہے۔ آپ کا اس بحث سے سروکار نہیں کہ کسی مسلم ملک میں کس طرز کی حکومت ہے۔ آپ کی تمام تر توجہ کا مرکز الہامی قانون کی بالادستی اور ملت اسلامیہ کی اجتماعی زندگی کو اس کے قالب میں ڈھالنا ہے۔ آپ کی نگاہ میں رسول اللہؐ امام مطلق تھے۔ باقی تمام آئمہ یا اہل امر مقلد ہیں۔ آپ کے نزدیک حکومتِ شرعیہ سے مراد حکومتِ عدل ہے۔ پس وہی حاکم قابل اطاعت ہے جو احکام الٰہی کی بالادستی کو تسلیم کرتے ہوئے قرآن وسنت کے مطابق قوانین نافذ

کرے، خیر کو رائج کرے اور شر کو ممنوع قرار دے تاکہ شہریوں کی مادی فلاح کے ساتھ اُن کی اخلاقی اور روحانی زندگی کو بہتر بنا کر انھیں آخرت کے لیے تیار کیا جا سکے۔ اگر حاکم ایسا کرنے کا اہل نہیں یا غیر شرعی قوانین نافذ کرتا ہے، تو اس کی اطاعت واجب نہیں۔ ابن تیمیہ حاکم کو اجتہاد کی اجازت نہیں دیتے۔ پس اگر اہل امر کو کسی قانون کے جائز یا باضابطہ ہونے کے متعلق شبہ ہو تو ان پر لازم ہے کہ علماء سے مشورہ لیں اور اگر علماء کی آراء میں اختلاف ہو تو وہ رائے مستند سمجھی جائے جو قرآن و سنت کی تعلیمات کے نزدیک ترین ہو۔ ابن تیمیہ حکومت شرعیہ میں اختیار دو قسم کی شخصیتوں میں مرتکز کرتے ہیں، اہل امر اور علماء۔ آپ کے نزدیک قوت، دولت اور جہاد سے عاری دین اتنا ہی بُرا ہے جتنے قوت، دولت اور کشور کشائی دین کے بغیر بُرے ہیں۔ آپ کی رائے میں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد مسلمانوں پر فرض ہیں۔ اسی طرح شرعی حکومت کا نفاذ بھی ان پر فرض ہے۔ آپ مسلمانوں کو امتِ وسط کا نام دیتے ہیں، اس لیے کہ قانون الٰہی کے مطابق عدل کی بالادستی پر ان کا ایمان ہے۔

اسلام کے فلسفہ سیاست کا بنیادی اصول یہی ہے کہ اسلامی طریق حیات چونکہ خوشی کی تحصیل کا دوہرا تصور پیش کرتا ہے، اس لیے ملت اسلامیہ پر لازم ہے کہ وہ خوشی کے اس دوہرے تصور کی تحصیل کی خاطر ایک دوسرے کی مدد کرنے کے لیے اپنا مخصوص معاشرہ اور اپنی مخصوص ریاست قائم کرے۔ اس عقیدے کو حقیقت میں منتقل کرنے کے لیے بیشتر مسلم سیاسی مفکروں کی کوشش یہی رہی ہے کہ کسی نہ کسی طرح ملت اسلامیہ کی وحدت اور دنیائے اسلام کی سالمیت کو برقرار رکھا جائے۔ قرونِ وسطیٰ میں خلافت کی مرکزیت پر اصرار کے پس منظر میں یہی جذبہ کارفرما تھا۔ انیسویں صدی عیسوی میں جب جمال الدین افغانی نے عثمانی خلیفہ سلطان عبدالحمید کی زیرِ قیادت مسلم ریاستوں کے دستوری وفاق کی تجویز پیش کی تو اُن کے ذہن میں بھی جو بات سب سے مقدم تھی وہ ملتِ اسلامیہ کے اتحاد کو عملی طور پر وجود میں لانا تھا۔ اسلام کے فلسفہ سیاست میں جن چار رجحاناتِ فکر کا مختصر تذکرہ کیا گیا ہے، اس سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ انسان کا اپنے گردو نواح کے خلاف فطری طور پر ردِعمل کن صورتوں میں ہوتا ہے۔ وہ یا تو اپنے آپ کو گردونواح کے تقاضوں کے مطابق ڈھالتا ہے، یا گردونواح سے بے نیاز ہو کر عالمِ تخیل میں رہتا ہے، یا گردونواح سے مایوس اور متنفر ہو کر کنارہ کشی کی زندگی اختیار کرتا ہے اور یا گردونواح کو اپنے عقائد کے مطابق ڈھالنے کی خاطر مسلسل جدوجہد جاری رکھتا ہے۔

اقبال

اقبال چونکہ شاعرِ فطرت وایمان تھے اس لیے آپ کی تحریروں میں یہ چار رجحاناتِ فکر پائے جاتے ہیں۔آپ جب یہ فرماتے ہیں کہ عالمگیر خلافت کا تصور ایک پرانی داستان ہے اور ترکوں کا اسے عملی طور پر ختم کرنے کا فیصلہ درست تھا، یا یہ کہ مسلم ریاستوں میں مجالس آئین ساز کا قیام اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع، یا یہ کہ اس وقت ہر آزاد مسلم ریاست کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی تمام تر توجہ صرف اپنی ذات پر مرتکز کرے تاکہ وہ اپنے قدموں پر کھڑی ہو سکے اور اس مرحلے سے گزر چکنے کے بعد ان سب ریاستوں کو، ایک دولِ مشترکہ کی صورت میں، آپس میں رابطہ اتحاد قائم کرنے کے لیے تگ ودو کرنی چاہیے تاکہ ان کے تمام اختلافات اسلام کی ہمہ گیر تعلیمات کی روشنی میں حل کیے جا سکیں کیونکہ اسلام ان سب کا مشترک روحانی مطمع نظر ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کی طرح آپ بھی ہمعصر دنیائے اسلام کی سیاسی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے ،جس حد تک ممکن ہو سکتا ہے، اسلامی سیاسی تخیل کو بدلتے ہوئے وقت کے تقاضوں کے مطابق پیش کرنا چاہتے تھے۔آپ کی نگاہ میں اتحادِ اسلام تین مختلف صورتوں میں وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ایک بین الاقوامی اسلامی ریاست کی صورت میں، جمعیت مسلم اقوام کی صورت میں یا متفرق آزاد مسلم ریاستوں کا ایک دوسرے کے ساتھ سیاسی، اقتصادی یا عسکری معاہدوں میں منسلک ہونے کی صورت میں۔آپ کی رائے میں مسلم ممالک کا اتحاد اگر وجود میں آ جائے تو دو وجوہات سے ٹوٹ سکتا ہے۔سیاسی طور پر یہ اتحاد تب ٹوٹنے کا اندیشہ ہے جب ایک مسلم ریاست دوسری پر حملہ کر دے اور دینی طور پر تب اس اتحاد کے ٹوٹنے کا امکان ہے جب مسلمان فاسد نظریات کے زیرِ اثر اپنے بنیادی عقائد سے منحرف ہو جائیں۔

اقبال نے دیگر تصوراتِ زندگی سے اسلامی طریق حیات کے امتیاز کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے جب برصغیر میں مسلمانوں کے لیے ایک آزاد اور خود مختار ریاست کے قیام کا تصور پیش کیا، تو الفارابی کی طرح آپ کی اپنی زندگی میں اس ریاست کا وجود صرف آپ کے تخیل میں تھا۔بلکہ اس زمانے میں کئی ممتاز مسلم شخصیتوں نے بھی اس تصور کا تمسخر اڑاتے ہوئے کہا تھا کہ یہ تو ایک شاعر کا خواب ہے، اس لیے اسے کوئی اہمیت نہیں دینی چاہیے۔مگر تاریخ شاہد ہے کہ آپ کی وفات کے نو سال بعد یہ ریاست پاکستان کی شکل میں وجود میں آئی۔

اقبال کی زندگی میں ایسے مراحل کئی بار آئے جب آپ نے ابن باجہ کی طرح ہم وطنوں میں ہوتے ہوئے بھی اپنے آپ کو تنہا یا اجنبی محسوس کیا کیونکہ کوئی آپ کی بات نہ سمجھتا تھا۔ بارہا آپ نے اپنے معاشرے اور وقتی سیاسی حقیقت سے بیزار ہو کر کنارہ کشی اختیار کی۔ مثلاً ایک ایسے ہی مرحلہ پر ارشاد ہوتا ہے:

یہ دور نکتہ چیں ہے کہیں چھپ کے بیٹھ رہ
جس دل میں تو مکیں ہے وہیں چھپ کے بیٹھ رہ

رہنے دے جستجو میں خیال بلند کو
حیرت میں چھوڑ دیدۂ حکمت پسند کو
جس کی بہار تو ہو یہ ایسا چمن نہیں
قابل تری نمود کے یہ انجمن نہیں
یہ انجمن ہے کشتۂ نظارۂ مجاز
مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز
ہر دل مئے خیال کی مستی سے چور ہے
کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور ہے

بہر حال یہ تو آپ کی شخصیت کے فطری پہلو تھے۔ لیکن اقبال چونکہ شاعرِ ایمان بھی تھے، اس لیے تعلیمات اقبال کا سب سے نمایاں پہلو اپنے گرد و نواح کو اسلامی عقائد کے مطابق ڈھالنے کے لیے مسلسل جدو جہد جاری رکھنے کی تلقین ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

حدیث بے خبراں ہے، تو با زمانہ بساز
زمانہ با تو نسازد، تو با زمانہ ستیز!

اقبال کے نزدیک قدرت کے کارخانے میں سکون محال ہے۔ اس لیے خدا، کائنات، انسان اور شیطان سب سے بیدار اور متحرک ہیں۔ آپ کی نگاہ میں موت بھی مقام راحت نہیں بلکہ انسانی شخصیت، خودی یا انا کے لیے ایک عارضی جھٹکا ہے جس کے بعد انسان دوبارہ اپنی شخصیت کے بیشتر اجزا کو مجتمع کر سکنے کا اہل ہے۔ اقبال اسلامی طریق حیات کی خصوصیت یعنی خوشی کی تحصیل کے دوہرے تصور کے قائل تھے۔ مگر آپ کے نزدیک مسلمان کو حقیقی خوشی مسلسل کشمکش ہی

میں حاصل ہوتی ہے۔ ایک بار کسی یورپی مستشرق نے اقبال سے کہا کہ رابندر ناتھ ٹیگور کی تحریریں آج کے تھکے ہارے انسان کے لیے راحت اور سکون کا باعث ہیں۔ آپ نے جواب دیا ''میں چونکہ عقیدتاً مسلمان ہوں اس لیے تھکنے ہارنے کا قائل نہیں، مجھے تو راحت کشمکش ہی میں ملتی ہے۔''

انیسویں صدی عیسوی میں احیائے اسلام کی مختلف تحریکوں کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو واضح ہوگا کہ ان کی کڑیاں بالآخر ابن تیمیہ سے جا ملتی ہیں۔ اقبال بھی ابن تیمیہ کے افکار سے بے حد متاثر تھے۔ وقت کے نئے تقاضوں کی روشنی میں اسلامی فقہ کی تاویل کے لیے اجتہاد کے دروازے کھول دینے پر آپ کا اصرار، قانون کی درسگاہوں میں اصلاح کی خواہش تاکہ اسلامی فقہ کا مطالعہ جدید فقہ کو پیشِ نظر رکھ کر کیا جا سکے یا مجالس آئین ساز میں اسلامی قوانین کے نفاذ کے سلسلے میں منتخب نمائندوں کی رہبری کے لیے علماء کے بورڈ کے قیام کی تجویز سے ظاہر ہے کہ اقبال نے ابن تیمیہ کے نظریات سے کس حد تک اثر قبول کیا۔

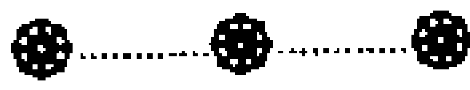
نظریہ پاکستان سے مراد سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اسلامی طریق حیات کے مطابق گزارنے کے لیے برصغیر ہند میں ایک علیحدہ ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔ ہم میں سے جو تحریک پاکستان میں شامل ہوئے یا جنھوں نے پاکستان بنایا، انھیں یہ احساس تو یقیناً ہوگا کہ اگر نظریات یا عقائد صحیح ہوں تو انسان اجتماعی طور پر کیا کچھ کر سکنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر
حرف اس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر

مگر یہ کوئی فلسفہ کی بات نہیں بلکہ آپ کے اپنے تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب اس ملک میں فاسد نظریات کو صحیح عقائد پر فوقیت حاصل ہوئی تو سقوطِ مشرقی پاکستان عمل میں آیا۔ پس اب بچے کھچے پاکستان میں جس طرح مسلم ممالک کے سربراہوں کا اجتماع ملکی سالمیت و ملی اتحاد اور قومی تشخص کے لیے تقویت کا سبب بن سکتا ہے، اسی طرح، فاسد نظریات کا فروغ ملکی سالمیت ملی اتحاد اور قومی تشخص کو پارہ پارہ بھی کر سکتا ہے۔ یہ سب جاننے کے باوجود اگر ہم نے صحیح عقائد کی طرف رجوع کرنے سے گریز کیا اور گمراہی کی راہ پر گامزن رہے تو غلامی کی زنجیروں کی طرف یوں بے اختیار

کھچے چلے جائیں گے جیسے سوئیاں مقناطیس کی طرف کھچ جاتی ہیں۔ تب اس تاریک مستقبل سے جو ہمارے مقدر میں ہے اور ہمارا منتظر ہے، ہمیں کوئی نہ بچا سکے گا۔ اقبال نے درست کہا ہے:

دلِ بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاری، نہ میری ضرب ہے کاری



اس اندیشے سے ضبط آہ میں کرتا رہوں کب تک
کہ مُغ زادے نہ لے جائیں تری قسمت کی چنگاری
خدا وندا یہ ترے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے، سلطانی بھی عیاری
مجھے تہذیب حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
جو ظاہر میں تو آزادی ہے، باطن میں گرفتاری
تو اے مولائے یثربؐ آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی، مرا ایمان ہے زناری

❁......❁......❁

مسلم قومیت کا اُصول

اقبال دراصل احیائے اسلام کے شاعر و مفکر ہیں۔ اس لیے اُن کے ذہنی ارتقا کو تحریک احیائے اسلام کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ عہد حاضر میں احیائے اسلام کا ظہور اٹھارہویں صدی عیسوی کے وسط میں نجد کی سرزمین میں ابن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء تا ۱۷۸۷ء) کی اصلاحی تحریک سے ہوا۔ یہ تحریک عثمانی ترک سلطنت و خلافت کے تحت مسلمانوں کے دینی، اخلاقی اور سیاسی تنزل کے خلاف ردِعمل کے طور پر ابھری تھی۔ بعد میں عالم اسلام کے مختلف حصوں میں مشابہ صورت حالات کے سبب ایسی تحریکیں وجود میں آتی چلی گئیں۔ ان تحریکوں کا ایک دوسرے سے کوئی واضح تعلق تو نہ تھا، البتہ جہاں کہیں بھی ابھریں قومیت اسلام کے جذبے کے تحت۔ ان کا نصب العین سلاطین کی مطلق العنانیت، علماء کی موقع پرستی، صوفیاء کی شعبدہ بازی اور عوام کی ضعیف الاعتقادی یا بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے داخلی انحطاط یا ان کے غیر مسلم حاکموں کے ظلم واستبداد یا روس اور یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کے استعمار کے خلاف شدید احتجاج یا جہاد کرنا تھا۔

برصغیر میں انیسویں صدی میں سید احمد بریلوی اور ان کے رفقاء یا مولوی شریعت اللہ، دودھو میاں اور میر نثار علی کی دعوتِ اصلاح اور تنظیم جہاد اسی قسم کی تحریکیں تھیں۔ سید احمد بریلوی اور ان کے حامیوں نے شمال مغربی سرحدوں کو مرکز جہاد بنایا کیونکہ وہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی اور پشت پر مسلم ممالک موجود تھے۔ انھوں نے اولاً سکھوں کے خلاف، جو مسلم اکثریتی علاقے پنجاب اور کشمیر پر قابض تھے، اعلان جہاد کیا۔ اس زمانے میں سندھ اور بلوچستان کے مسلم اکثریتی علاقوں کے حاکم مسلمان تھے جو سید صاحب کے حلیف اور مددگار تھے۔ معلوم ہوتا ہے سید صاحب کا مقصد یہ تھا کہ برصغیر کے شمال مغربی مسلم اکثریتی علاقوں میں اسلامی حکومت قائم ہو جائے۔ اور غالباً اسی سبب وہ سب سے پہلے مسلم پنجاب و کشمیر کو سکھوں کے تسلط سے آزاد کرانا چاہتے تھے۔ اسی طرح

مشرقی بنگال کے مسلم اکثریتی علاقے میں میر نثار علی کی مسلم کاشتکاروں پر مشتمل عسکری تنظیم بھی ہندو جاگیرداروں سے آزادی حاصل کرنے کے لیے وجود میں لائی گئی تھی اور غالباً اُن کے اعلان جہاد کا مقصد بھی مشرقی بنگال میں اسلامی حکومت کا انعقاد تھا۔ مگر یہ تحریکیں سیاسی طور پر اس لیے ناکام ہوئیں کہ برصغیر میں انگریزوں کے لامحدود وسائل اور جدید انداز جنگ کا مقابلہ محدود وسائل اور فرسودہ طور طریقوں سے نہ کیا جا سکتا تھا۔

بہر حال ناکامیوں کے باوجود تحریک احیائے اسلام جاری رہی۔ مغرب سے براہ راست تعلق کے باعث نئے تصورات دنیائے اسلام میں در آئے۔ دو ایک نسلوں کے بعد اِس تحریک میں وسعتِ نظر نے جنم لیا اور عالم اسلام میں کچھ ایسے مصلحین بھی پیدا ہو گئے جنھوں نے جدید نظریات کی مخالفت کی بجائے انھیں اسلامی رنگ دینا شروع کر دیا۔ برصغیر میں سر سید احمد خان اور ان کے معتقدین اسی دور کی پیداوار تھے۔ انھوں نے بھی قومیت اسلام کے اُصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ملت کی فلاح و بہبود کی خاطر مسلمانانِ ہند میں جدید تعلیم کے فروغ کے سلسلے میں عظیم خدمات انجام دیں۔ مگر اب مصلحین دو گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ قدامت پسند اور اعتدال پسند، جو ایک دوسرے کی مخالفت کرنے لگے تھے۔ کیونکہ چونکہ دونوں گروہ روس اور یورپی نو آبادی طاقتوں کے استعمار کے بیرونی خطرے سے آگاہ تھے، اس لیے اسلام کے دینی اور علاقائی دفاع میں دونوں نے مشترکہ طور پر حصہ لیا۔ جدید اسلام میں قدامت پسندی اور اعتدال پسندی کے ان دو بظاہر متخالف رجحانات کے مابین مصالحت کے سلسلے میں عموماً جمال الدین افغانی کا نام لیا جاتا ہے۔ انھوں نے یورپ کی ترقی کی تکنیک کو اپنانے پر زور دیا اور مسلمانوں کو یورپ کی طاقت کا اصل راز سمجھنے کی تلقین کی۔ حقیقت یہ ہے کہ جمال الدین افغانی ہی کی شخصیت کے زیر اثر قدامت پسند اور اعتدال پسند مصلحین باہم شیر و شکر ہوئے اور دنیائے اسلام میں اتحاد ممالک اسلامیہ (پین اسلامزم) اور مسلم قومیت (مسلم نیشنلزم) کی مثبت تحریکیں رونما ہوئیں۔

اقبال نے شاعری کی ابتدا مسلمانوں کے زمانۂ تنزل کے ایک روایتی غزل گو کی حیثیت سے مشاعروں میں کی۔ مگر انھوں نے عہد تنزل کی بجائے احیا کے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں، اس لیے اپنے گرد و نواح سے متاثر ہوئے بغیر کیوں کر رہ سکتے تھے۔ پس چند سالوں میں ان کا مشاعروں میں شریک ہونا ختم ہو گیا اور ان کی شاعری نے وطن اور قوم سے محبت کی شاعری کی صورت اختیار کر لی۔ تب اقبال کو توقع تھی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں مفاہمت ہو سکتی ہے۔ اس

لیے وہ حب وطن کی مئے سے سرشار وسیع المشربی کے ہمہ اوست میں بہ گئے۔ مگر یہ دور بھی عارضی ثابت ہوا۔ قیام یورپ کے دوران اقبال ایک عظیم ذہنی اور قلبی انقلاب سے گزرے جس نے ان کی شاعری کا رخ حتمی طور پر اسلام کی طرف پھیر دیا۔

خلیفہ عبدالحکیم تحریر کرتے ہیں:

اقبال نے یہ قطعی فیصلہ کرلیا کہ باقی عمر میں شاعری سے اب احیائے ملت کا کام لیا جائے گا۔ فرماتے تھے کہ میرے والد نے مجھ سے یہ خواہش کی تھی اور مجھے نصیحت کی تھی کہ اپنے کمال کو اسلام کی خدمت میں صرف کرنا۔ حالی کی شاعری کا رخ سرسید نے پھیرا اور اس کے جوہر کو ملت کے لیے وقف کرایا۔ سید علیہ الرحمتہ کی صحبت سے پہلے حالی میں یہ چیز بالکل موجود نہ تھی۔ روایتی تغزل کے علاوہ ان کے پاس کچھ نہ تھا۔ اقبال میں یہ جذبہ شروع سے موجود تھا۔ لیکن اس میں شدت اور گرمی مغرب میں پیدا ہوئی۔ اُس کی طبیعت میں یہ آفتابِ محشر مغرب میں طلوع ہوا۔ (فکر اقبال، ص ۹۷)

بہر حال وطن اور قوم کی محبت کی شاعری کے دور میں بھی اقبال کے ہاں اسلامیت کا عنصر موجود تھا جیسے کہ انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں پڑھی گئی ان کی ملی نظموں سے عیاں ہے۔ اس عہد میں بھی وہ برصغیر کو مختلف اقوام کا وطن تصور کرتے تھے اور اس حیرت انگیز تغیر کے پیش نظر جو بقول ان کے زمانۂ حال کو زمانۂ ماضی سے ممیز کرتا ہے انھیں مسلم قوم کی تعمیر کا فکر تھا۔ ۱۹۰۴ء میں تحریر کردہ اپنے ایک مضمون بعنوان ''قومی زندگی'' (مخزن ۱۹۰۴ء) میں دنیا کی قوموں کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے برصغیر کے مسلم معاشرہ کا نقشہ کھینچتے ہیں:

مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے۔ صنعت کھو بیٹھی ہے۔ تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔ اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرض یہ کہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بُری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی...... مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح یا آیات ناسخ و منسوخ پر بحث کرنے کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال

بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم وفضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا نام کو بھی نہیں۔ ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ امراء کی عشرت پسندی کی داستان سب سے نرالی ہے۔ خیر سے چار لڑکیاں اور دو لڑکے تو پہلے سے ہیں، ابھی میاں تیسری بیوی کی تلاش میں ہیں اور پہلی دو بیویوں سے پوشیدہ اسے تحائف بھیجتے رہتے ہیں۔ کبھی گھر کی جوتی پیزار سے فرصت ہوئی تو بازار کی کسی حسن فروش نازنین سے بھی گھڑی بھر کے لیے آنکھ لڑا آئے۔ عوام کی تو کچھ نہ پوچھیے۔ کوئی اپنی عمر کا اندوختہ بچے کے ختنہ پر اڑا رہا ہے۔ کوئی استاد کے خوف سے اپنے ناز پروردہ لڑکے کا پڑھنا لکھنا چھڑوا رہا ہے۔ کوئی دن بھر کی کمائی شام کو اڑاتا ہے اور 'کل کا اللہ مالک ہے' کہہ کر اپنے دل کو تسکین دیتا ہے۔ کہیں ایک معمولی بات پر مقدمہ بازیاں ہو رہی ہیں۔ کہیں جائیداد کے جھگڑوں سے جائیدادیں فنا ہو رہی ہیں۔ تمدن کی یہ صورت کہ لڑکیاں نا تعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، روزگار اُن کو نہیں ملتا۔ صنعت سے یہ گھبراتے ہیں۔ حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔ مقدماتِ نکاح کی تعداد ان میں روز بروز بڑھ رہی ہے۔ جرم کی تعداد روز افزوں ہے...... یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل ودماغ کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کرے تو کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ دنیا میں کوئی بڑا کام سعی بلیغ کے بغیر نہیں ہوا، یہاں تک کہ خدا تعالیٰ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے۔

اس کے بعد فرد اور قوم کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہر فرد کی محنت عبادت ہے کہ وہ ایک قومی کام ہے۔ عورتوں کی تعلیم کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور ارشاد کرتے ہیں کہ مرد کی تعلیم تو ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا تمام خاندان کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کرنا ہے۔ پردے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس دستور کو یک قلم موقوف کرنا قوم کے لیے مضر ہوگا البتہ اگر قوم کی اخلاقی حالت سدھر جائے تو عورتوں کو آزادی سے مردوں کے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔ تعددِ ازدواج کے دستور میں اصلاح کے طلبگار ہیں۔ آپ کے نزدیک ان کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ پر مبنی ہے۔ مگر موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور موجودہ حالات میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا اور اس کے افراد کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔ بے جا نام ونمود کی خواہش کو ایک مرض سے تعبیر کرتے ہیں جس سے چھٹکارا پانا چاہیے۔ شادی بیاہ کی بعض قبیح رسوم اور ایسے موقعوں پر اعتراضات کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ نارضامندی کی شادیاں مسلمانوں

میں عام ہو رہی ہیں۔ جن سے ننانوے فیصد اسلامی گھروں میں اس بات کا رونا رہتا ہے کہ میاں بیوی کی آپس میں بنتی نہیں۔ آپ کے نزدیک منگنی کا دستور نہایت مفید ہو سکتا ہے بشرطیکہ شادی سے پہلے میاں بیوی کو اپنے بزرگوں کے سامنے ملنے کا موقع دیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کی عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور اگر ان کے مزاج قدرتاً مختلف واقع ہوئے ہوں تو منگنی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے۔

آپ کی رائے میں مسلم قوم کی تعمیر کے لیے دو چیزوں کی اشد ضرورت ہے: اصلاح تمدن اور تعلیم عام۔ تعلیم عام کے سلسلے میں آپ کے نزدیک مسلمانوں کو تعلیم کی تمام شاخوں سے زیادہ صنعت کی تعلیم پر توجہ دینی چاہیے۔ آپ صنعت و حرفت کو قوم کی سب سے بڑی ضرورت خیال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

اگر میرے دل سے پوچھو تو سچ کہتا ہوں کہ میری نگاہ میں اُس بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔

اصلاح تمدن کے متعلق اقبال کے نظریات اُس زمانے میں بھی وہی تھے جن کا آپ بعد کی زندگی میں زیادہ تفصیل کے ساتھ اعادہ کرتے رہے۔ تحریر کرتے ہیں:

مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے۔ کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہبِ اسلام کی عملی صورت کا نام ہے۔ اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اُصولِ مذہب سے جدا ہو سکتا ہو۔ میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلہ پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں۔ تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلماتِ مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع اُصول کی بنا پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں، ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اُصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے۔ جس کے قوائے

عقلیہ متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اُصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا۔ اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔

اس مضمون کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اپنے فکر کے اوائل دور ہی میں ملت اسلامیہ کے تنزل کے اسباب سے باخبر تھے۔ ان کی نگاہ میں حیاتِ انسانی میں ایک ایسا تغیر آ چکا تھا جس نے زمانۂ حال کو زمانۂ ماضی سے منقطع کر کے مسلمانوں کو اپنا اندازِ فکر تبدیل کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اقبال احیائے اسلام کے ماحول میں فرد اور معاشرے کی وابستگی کے مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ملت اسلامیہ کی تعمیر نو قومیت اسلام کے اُصول کی روشنی میں کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اسلامی تمدن دین اسلام کی عملی صورت تھی۔ مگر حیاتِ انسانی میں انقلاب آ جانے کے سبب وقت کے جدید تقاضوں کے تحت نئی حاجات پیدا ہو گئی تھیں۔ پس جس طرح تائید اُصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت تھی اسی طرح نئے تمدنی تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اجتہاد کے ذریعے قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر لازمی تھی۔ اقبال کے استدلال سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کی نگاہ میں سرعت سے بدلتے ہوئے حالات زندگی میں اگر مسلمان نیا علم کلام تخلیق کرنے اور قانونِ اسلامی کی نئی تفسیر مرتب کرنے کے قابل نہ ہوئے تو اسلام دیگر مذاہب کی طرح محض ایک مذہب کے طور پر زندہ تو رہے گا مگر ایک تمدن یا طریق حیات کی صورت میں اس کا زندہ رہ سکنا ممکن نہ ہوگا۔

اقبال نے لندن میں قیام کے دوران ۱۹۰۸ء کے ابتدائی حصے میں اسلامی تمدن پر چند لیکچر دیے اور واپسی کے بعد انجمن حمایت اسلام کے دو ایک جلسوں میں نظموں کی بجائے انگریزی میں اسی موضوع پر تقریریں کیں۔ ۱۹۰۹ء میں ان کا ایک انگریزی مضمون بعنوان ''اسلام بحیثیت ایک سیاسی اور اخلاقی نصب العین'' ہندوستان ریویو میں شائع ہوا۔ یہ تحریر ذہن و قلب کے انقلاب سے گزرنے کے بعد کی ہے۔ اس مضمون کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے دنیا کے تمام بڑے مذاہب کا مطالعہ کر رکھا تھا اور تاریخ اسلام کے علاوہ تاریخ عالم پر بھی انھیں عبور حاصل تھا۔ اسلام کے اخلاقی اُصول کی وضاحت کے سلسلہ میں وہ بدھ مت، عیسائیت اور دیگر مذاہب کے اخلاقی نصب العین کا ذکر کرنے کے بعد تحریر کرتے ہیں کہ اسلام انسان کو اس کی شخصیت کا

احساس دلاتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو طاقت کا سرچشمہ محسوس کرنے لگے۔ انسان کی انفرادیت کا یہ تصور کہ وہ بجائے خود طاقت کا سرچشمہ ہے، اسلامی تعلیمات کے مطابق، اس کے ہر عمل کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے۔ پس ہر وہ شے جو انسان میں انفرادیت کے احساس کو قوی کرے نیکی ہے اور ہر وہ شے جو اسے کمزور کرے، بدی ہے۔ اسلام کے نزدیک نیکی سے مراد طاقت، قوت اور مضبوطی اور بدی سے مراد کمزوری ہے۔ اگر انسان کی عزت و تکریم ان کی ذاتی شخصیت کی بنا پر ہونے لگے اور اُسے خدا کی تخلیق کردہ دنیا کی وسعتوں میں بغیر کسی خوف کے آزادانہ حرکت کی اجازت ہو تو وہ دیگر شخصیتوں کی عزت کرے گا اور مکمل طور پر نیکی کا مظہر بن جائے گا۔

پھر لکھتے ہیں کہ دنیائے قدیم کے اقتصادی شعور میں مزدوری کا تعین جبر سے تھا اور اس لیے ارسطو نے غلامی کو ایک بنیادی انسانی ضرورت قرار دیا۔ لیکن پیغمبر اسلام ﷺ دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان ایک کڑی ہیں۔ آنحضور ﷺ نے انسانوں سے معاشی مساوات کے اُصول کا اعلان کیا اور ہم عصری معاشرتی تقاضوں کے پیش نظر اگرچہ نام کی غلامی جاری رہی مگر آنحضور ﷺ نے اس ادارے کی اصل روح کا خاتمہ کر دیا۔ اسلام کے نزدیک غربت ایک قسم کی بدی ہے اور قرآن مجید میں انسانوں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ دنیا میں اپنا حصہ وصول کرنا نہ بھولیں۔ پس اسلام میں انسانی انفرادیت کا تصور یا احترام آدمیت ہی ایک ایسا رہنما اُصول ہے جس سے آگاہی کے بغیر اس کے اخلاقی یا قانونی پہلوؤں کو پوری طرح سمجھ سکنا محال ہے۔ اقبال کے نزدیک ایک طاقتور جسم میں ایک مضبوط عزم کی نشوونما ہی اسلام کا اخلاقی نصب العین ہے۔ آپ تحریر کرتے ہیں:

کیا مسلمانانِ ہند اس نصب العین پر پورے اترتے ہیں؟ کیا ہندی مسلمان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک توانا جسم میں مضبوط عزم رکھتا ہے؟ کیا اس میں زندہ رہنے کا عزم موجود ہے؟ کیا وہ اپنے آپ میں اتنی قوتِ کردار رکھتا ہے کہ ان تمام طاقتوں کا مقابلہ کر سکے جو اس کے معاشرتی نظام کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہیں؟ افسوس ہے کہ مجھے اپنے سوالات کا جواب نفی میں دینا پڑ رہا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ زندگی کی تگ و دود میں افراد کی کثرتِ تعداد کسی معاشرتی نظام کی بقا کی ضامن نہیں۔ بلکہ افراد کی مجموعی قوت کردار ہے جو اُسے زندہ رکھتی ہے۔

انفرادی قوتِ کردار کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

میرے دل میں تو شیطان کی بھی کچھ نہ کچھ قدر و منزلت موجود ہے۔ آدم، جسے وہ دیانتداری سے اپنے آپ سے کمتر سمجھتا تھا، کو سجدہ کرنے سے انکار کے ذریعہ شیطان نے اپنی نگاہ میں اپنی عزت

کے ایک انتہائی بلند جذبہ کا مظاہرہ کیا۔ میری رائے میں تو اس کے کردار کی صرف یہ خوبی ہی اسے اپنے روحانی قبح سے نجات دلا سکتی ہے۔ اور میرا عقیدہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے شیطان کو اس لیے سزا نہ دی کہ اُس نے کمزور انسانیت کے جدامجد کے سامنے جھکنے سے انکار کیا تھا بلکہ محض اس لیے کہ اس نے تمام حیات و کائنات کے عظیم خالق کی رضا کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے سے احتراز کیا تھا۔ ہمارے تعلیم یافتہ نوجوان طبقہ کا آئیڈیل سرکاری ملازمت کا حصول ہے اور ملازمت سے مراد بالخصوص ہندوستان جیسے ملک میں حکومت کی دست نگری ہے جس جذبہ کا فروغ انسانی انفرادیت کے احساس کی نشوونما کے لیے زہر قاتل ہے۔

اقبال کے نزدیک مسلمانوں میں اکثر بالکل نادار ہیں۔ وسطی طبقہ کے لوگ کسی مشترک صنعتی منصوبے کی طرف اس لئے قدم نہیں اٹھاتے کہ ایک دوسرے پر اعتماد نہیں۔ اور امراء کا طبقہ صنعت وحرفت یا تجارت کے پیشوں کو اختیار کرنا اپنی بے عزتی سمجھتا ہے۔ آپ کے خیال میں مسلمانانِ ہند کی تمام برائیوں کا اصل سبب اجتماعی معیشت میں دوسروں پر انحصار کرنا ہے۔ آپ کی رائے میں قومیں اس لیے زندہ رہتی ہیں کہ وہ اپنے ماضی کی عظیم شخصیتوں کو فراموش نہیں کرتیں۔ پس مسلمانوں کے لیے ایسی تعلیم لازمی تھی جو ان میں خالصتاً اسلامی کردار پیدا کر سکے۔

اس کے بعد اسلام بحیثیت ایک سیاسی نصب العین کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اسلام کے تصورِ ملّی کی وضاحت کرتے ہیں کہ اسلام صرف مذہب ہی نہیں بلکہ ملت یا قوم بھی ہے۔ اسلام میں مذہب اور ملت ایک دوسرے سے الگ نہیں۔ اس لحاظ سے آپ کے نزدیک اصطلاح ''ہندی مسلمان'' میں تناقض ہے۔ کیونکہ اسلام میں قومیت ایک نظریہ ہے جس کی بنیاد علاقائی یا جغرافیائی اینٹوں پر استوار نہیں کی گئی۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ اسلام کا مفاد مسلمانوں کے مفاد پر مقدم ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک ملت کا مفاد فرد کے مفاد پر فوقیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ملت ہی اسلام کی خارجی شکل ہے۔ پھر اسلامی دستور کی تشریح کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اس کے بنیادی اُصول خدا کی حاکمیت اور ملت کے ہر فرد میں مساوات ہیں۔ اور گو مسلمانوں میں جمہوریت عملی طور پر صرف تیس سال تک رائج رہ سکی، اسلام کا نصب العین ملت اسلامیہ کے اتحاد کے ذریعے جمہوریت کا قیام ہے۔

۱۹۱۰ء میں بھی اقبال کی بعض تحریریں قابل توجہ ہیں۔ اس سال انھوں نے ''افکار پریشان'' کے عنوان کے تحت ایک انگریزی بیاض لکھنا شروع کی جس میں وقتاً فوقتاً ذہن سے گزرتے ہوئے

افکار کا اندراج کرتے تھے۔ ۲۷ اپریل ۱۹۱۰ء اس سال انھوں نے ایک اور انگریزی مضمون بعنوان ''اسلام میں سیاسی فکر'' تحریر کیا جو طوالت کے سبب ہندوستان ریویو میں دو اقساط (دسمبر ۱۹۱۰ء اور فروری ۱۹۱۱ء) میں شائع ہوا۔ پھر اسی سال دسمبر میں انھوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ''مسلم کمیونٹی'' ایم اے او کالج علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں پڑھا۔ بعد میں اس کے بیشتر حصے کا ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے اردو میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان کے تحت کیا۔ اقبال کے ذہنی ارتقا کے مختلف مراحل کی شناسائی کے لیے ان تحریروں کا تجزیہ کرنا ضروری ہے۔

۱۹۰۵ میں اقبال کے قیام انگلستان کے دوران تقسیم بنگال، جو مسلمانوں کی معاشی پسماندگی دور کرنے کے لیے فائدہ مند ہو سکتی تھی، کی مخالفت میں ہندوؤں کے مظاہروں اور دہشت پسندی کے خوف سے مسلم قائدین نے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم کی اور اپنے حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اس سے اگلے سال اقبال ذہنی اور قلبی انقلاب سے گزرے۔ لندن میں پین اسلامک سوسائٹی اور مسلم لیگ کی برٹش کمیٹی میں ان کی دلچسپی نیز اسلامی تمدن پر ان کے لیکچروں کے سلسلے سے ظاہر ہے کہ اقبال کا زاویہ نگاہ بدل چکا تھا۔ لاہور واپسی کے بعد انجمن حمایت اسلام کے دو ایک جلسوں میں مضمون کی بجائے انھوں نے انگریزی میں اسلامی تمدن کے موضوع پر ہی تقریریں کیں۔

اس مضمون کا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جہاں تک برصغیر میں مسلمانوں کی ہیئت اجتماعی کا تعلق ہے، سرسید کی وفات کے بعد بالخصوص علم وثقافت کے میدان میں، اقبال ہی تھے جنھوں نے ایک خیال افروز قیادت فراہم کی۔ مضمون میں اور بھی بہت سی ایسی باتیں ہیں جو اقبال کے افکار کے بتدریج ارتقا کی نشاندہی کرتی ہیں۔ ان کے سامنے ایک شکست خوردہ، بیمار، منتشر ہوتا ہوا معاشرہ تھا جس کے ارکان منفی اقدار پر بھروسا کرنے کے سبب قنوطیت کا شکار تھے۔ انھیں متفرق امراض لاحق تھے جن کی وجہ سے انھوں نے مدافعانہ مثبت اقدار کا حامل اور رجائیت سے بھرپور رویہ اختیار کر رکھا تھا۔ ظاہر ہے ایسی صورت حالات میں جارحانہ پیغام حیات ہی ان کی بقا کی ضمانت دے سکتا تھا۔ اقبال کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ اسلام کا تصور شوکت وقوت کے بغیر ممکن نہیں۔ اس مضمون میں ایسے کئی افکار کے نقوش بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر بعد میں اقبال نے اپنے فلسفہ خودی کی پرشکوہ عمارت تعمیر کی۔

بیاض ''افکار پریشاں'' میں اقبال نے متنوع موضوعات مثلاً آرٹ، فلسفہ، ادب، سائنس

سیاسیات اور مذہب کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان اہم خیالات کے نقوش بھی ہیں جو بعد کے شاعرانہ کلام اور فلسفیانہ تصانیف میں تفصیل کے ساتھ پیش کیے گئے۔ تاریخ میں ملت اسلامیہ کے مخصوص و منفرد مقصد پر اپنے ایمان اور قومی کردار کی تعمیر کے لیے موزوں نظام حکومت کی اہمیت کا ذکر کرتے ہیں۔ آپ کے نزدیک زندگی جہد پیہم کا نام ہے، اس لیے تعلیم کا مقصد کشمکش حیات کی تیاری ہونا چاہیے نہ کہ تربیت دماغ۔ آپ بار بار قوت کی ضرورت اور قوی انسان کی اہمیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ آپ کی رائے میں مسلمانوں کا زوال جزواً اس بات کا نتیجہ ہے کہ وہ غلامانہ اطاعت اور عجز و انکسار جیسی منفی اور انفعالی قدروں کو نیکیاں سمجھ بیٹھے ہیں۔ آپ کے خیال میں شاعر کا مقصد حصولِ قوت کے لیے مسلمانوں کو مسلسل جدوجہد پر اکسانا ہے کیونکہ ان کا انقلاب آفریں عمل ہی انھیں سیاسی مغلوبیت اور اخلاقی پستی سے نجات دلا سکتا ہے۔ آپ مسلمانانِ ہند کی قومی معیشت کا گہرا شعور رکھتے ہیں اور ان کے افلاس کو ان کے اخلاقی انحطاط کا ایک اہم سبب قرار دیتے ہیں۔

بیاض میں اقسام حکومت کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

میری رائے میں حکومت خواہ جس قسم کی ہو، وہ بہرصورت قومی کردار کے متعین کرنے والے عوامل میں سے ہے۔ سیاسی اقتدار کا زوال قومی کردار کے حق میں بھی تباہ کن ثابت ہوتا ہے۔ مسلمانانِ ہند اپنے سیاسی زوال کے ساتھ ہی بڑی سرعت سے اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے۔

اتحادِ ملی کے متعلق فرماتے ہیں:

ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اُصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔ جونہی یہ گرفت ڈھیلی ہوئی ہم کہیں کے بھی نہ رہیں گے۔ اور عین ممکن ہے کہ ہمارا انجام وہی ہو جو یہودیوں کا ہوا"۔

وطنیت کے رد میں تحریر کرتے ہیں:

اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطنیت بھی بت پرستی کی ایک لطیف صورت ہے۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بلکہ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔ اس لیے اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا اُسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اُصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پیغمبرِ اسلام ﷺ کا اپنی جائے ولادت سے مکہ ہجرت فرما کر مدینہ میں قیام و وصال غالباً اسی حقیقت کی طرف ایک مخفی اشارہ ہے۔

بیاض میں ایک اندراج فقط اس فقرے پر مبنی ہے:

قومیں شاعروں کے دلوں میں جنم لیتی ہیں لیکن سیاست دانوں کے ہاتھوں نشو ونما پاتی اور مر جاتی ہیں۔

۱۵ رمئی ۱۹۱۰ء کا اندراج آسمان پر دم دار ستارہ دیکھتے وقت اقبال کے ذاتی تاثرات کا غماز ہے:

کل تقریباً ۴ بجے صبح میں نے کرۂ ارض کے اُس عظیم الشان زائر کو دیکھا جو ہیلی کا دم دار ستارہ کہلاتا ہے۔ فضائے بسیط کا یہ پرشکوہ تیراک پچھتر برس میں ایک مرتبہ ہماری فضائے آسمانی پر نمودار ہوتا ہے۔ اب میں دوبارہ صرف اسے اپنے پوتوں کی آنکھوں سے دیکھ سکوں گا۔ میری ذہنی کیفیت عجیب وغریب تھی۔ مجھے یوں محسوس ہوا گویا کوئی چیز اتنی نا قابل بیان وسعتوں سمیت میرے وجود کی تنگ حدود میں سما گئی ہے۔ تاہم اس خیال نے کہ میں اس آوارہ مسافر کو پھر نہ دیکھ سکوں گا، مجھے اپنی ادنی ہستی کی اندوہناک حقیقت کا احساس دلا دیا اور لمحہ بھر کے لیے میرے تمام ولولے سرد پڑ گئے۔

مقالہ ''مسلم کمیونٹی'' (ملت اسلامیہ) میں قوموں کی حیات وموت پر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے مختصر تعارف کے بعد ملت اسلامیہ کی ہیئت ترکیبی، اسلامی تمدن کی یک جہتی اور مسلمانوں کی قومی ہستی کا تسلسل برقرار رکھنے کے لیے ان میں کس قسم کے کردار کی ضرورت ہے، کے موضوعات کو زیر بحث لاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اُصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی قومیت کا اصل اُصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن اور نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ وہ اُس برداری میں شامل ہیں جو پیغمبر اسلام نے قائم کی تھی، حیات وکائنات کے متعلق ان کا ایک مخصوص عقیدہ ہے اور جو تاریخی روایات ان سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ ان سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام صرف مذہب ہی نہیں بلکہ بیک وقت ایک خاص تہذیبی تصور قوم اور وطن بھی ہے۔ جو عصبیت اسلام پیدا کرتا ہے اس سے صرف قومی یا ملی پاسداری مراد ہے، دوسری اقوام کو بہ نگاہ تنفر دیکھنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ آپ کی نگاہ میں زمانہ حال میں وطنیت کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ملکی ہونے کے سبب مادی ہے اور یہ تصور سراسر اُصولِ اسلام کے خلاف ہے۔ توحید پر اعتماد کے ہمہ گیر وفاق کا جو مسلمانوں کی من حیث الملت وحدت کا انحصار ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے، بقول اقبال ان کے لیے عقلی نہیں بلکہ قومی ہے۔ پس اسلامی اُصول یا روایات کی اصطلاح میں اگر مسلمانوں کے ہاتھ سے خدا کی رسی چھوٹ گئی تو اُن کی قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

اسلامی تمدن کی یک جہتی کے سلسلے میں ارشاد ہوتا ہے کہ اسلامی تمدن سامی (عربی) تفکر اور آریہ (ایرانی) تخیل کے اختلاط کا ماحصل ہے۔ قومی کردار کی تعمیر کے متعلق اورنگ زیب عالمگیر کی مثال دیتے ہیں جو آپ کے نزدیک برصغیر میں مسلم قومیت کا بانی تھا۔ اور تحریر کرتے ہیں کہ قومی سیرت کا وہ اسلوب جس کا سایہ عالمگیر کی ذات نے ڈالا خالصتاً اسلامی سیرت کا نمونہ ہے۔

اس کے بعد مسلمانوں میں سرکاری ملازمت کے علاوہ تجارت اور صنعت و حرفت کے فروغ، غریب مسلم عوام کی معاشی حالت سدھارنے کے لیے صنعتی تعلیم کو عام کرنے اور مسلم قوم کے اسلامی تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے مرکزی دارالعلوم کے قیام کی ضرورتوں پر زور دیتے ہیں۔ مرکزی اسلامی دارالعلوم کے قیام کے سلسلے میں فرماتے ہیں:

ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کوئی نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اُن کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول و فروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے۔

اس مضمون کا مطالعہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ ایسے زمانے میں جب برصغیر کے مسلم قائدین کا سیاسی فکر نہایت ہی تنگ دائرے میں محدود تھا، اقبال نے قومیتِ اسلام کے اُصول کی روشنی میں مسلمانوں کے مسائل کا تجزیہ کیا اور ان کا حل پیش کیا۔

مضمون ''اسلام میں سیاسی فکر'' پر تبصرہ کرنے سے پیشتر اُس دور کے مسلمانانِ عالم کے حالات پر نگاہ رکھنا اشد ضروری ہے۔ تب مسلمانانِ ہند ترکی میں خلافت کا تسلسل قائم رکھنے کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ لیکن ترکی کے اندر ینگ ترک پارٹی یا انجمن اتحاد و ترقی سلطان عبدالحمید کی مطلق العنان خلافت کا وقتی طور پر خاتمہ کرنے کے بعد دستوری حکومت کا انعقاد کر چکی تھی۔ اسی طرح ایران میں بھی

شدید تگ و دو کے بعد شاہ نے آئین پسندوں کے ہاتھوں مجبور ہو کر دستور نافذ کیا تھا۔ اس مقالہ کے تعارفی حصے میں گو اقبال نے اسلام کے تصور ریاست کے خدوخال پیش کیے لیکن درمیانی حصہ محض تحقیقی یا تعلیمی نوعیت کا تھا۔ اس کی وجوہات پر بحث مقالہ کا تجزیہ کرنے کے بعد کی جائے گی۔

اقبال زمانہ جاہلیت کے عرب قبائل میں وراثتِ حکومت کے طریقہ کا ذکر کرنے کے بعد تحریر کرتے ہیں کہ پیغمبر اسلام ﷺ کی ذات اقدس اور آنحضور ﷺ کی ہمہ گیر تعلیمات کے زیر اثر عرب قبائل متحد ہو کر ایک مشترک اور مسلسل پھیلتی ہوئی ملت کی صورت میں ابھرے۔ موروثی ملوکیت کا خیال عرب ذہن کے لیے قطعی غیر ملکی تصور تھا۔ پھر اقبال خلفائے راشدین کے دور پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابتدا ہی سے یہ بنیادی اُصول تسلیم کر لیا گیا کہ اسلام کے نزدیک سیاسی اقتدار اصلاً عوام الناس کے ہاتھوں میں ہے اور اُن کی اجتماعی رضا کے بغیر کسی قسم کی بھی حاکیت کا قیام ممکن نہیں۔ اس سلسلہ میں آپ کے نزدیک دو نکتے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ اول یہ کہ مسلم کامن ویلتھ (دولت مشترکہ) اس اُصول پر مبنی ہے کہ اسلامی قانون کی نگاہ میں تمام مسلمان ہر لحاظ سے برابر کی حیثیت رکھتے ہیں اور دوم یہ کہ قانون کی رو سے مذہب اور ریاست میں کوئی امتیاز موجود نہیں۔

نکتہ اول کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اسلام کا سیاسی مقصد تمام نسلوں اور قومیتوں کے ادغام سے ایک ملت کی تخلیق ہے۔ اسلام کے نزدیک قومیت بجائے خود سیاسی ارتقا کی آخری منزل نہیں ہے۔ کیونکہ اسلامی قانون کے عمومی اُصول فطرت انسانی کی بنیاد پر وضع کیے گئے ہیں نہ کہ کسی مخصوص قوم کی خصوصیات پر۔ پس ایسی قوم (ملت) کی باطنی پیوستگی کا انحصار نہ نسل پر ہو سکتا ہے نہ جغرافیائی وحدت پر، نہ اشتراکِ زبان پر اور نہ ہی معاشرتی روایت کی یکسانیت پر۔ اس کا انحصار دینی اور سیاسی نصب العین کی وحدت پر ہے یا اُس نفسیاتی کیفیت پر کہ اس کے تمام ارکان میں فکری یگانگت موجود ہے۔ اقبال کی رائے میں ایسی قوم کا مثالی وطن ساری دنیا ہی ہو سکتی ہے۔

نکتہ دوم کی تشریح کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اسلام کے نزدیک مذہب اور ریاست ایک وحدت ہے۔ جہاں تک اسلامی قانون کے دنیاوی (سیکولر) معاملات کا تعلق ہے، ان کی تفاصیل کی تشریح پیشہ ور وکلاء پر چھوڑ دی گئی ہے۔ اس اعتبار سے یہ کہنا درست ہے کہ اسلامی قانون کا پورا ڈھانچہ عملی یا انتظامی شکل میں، قاضیوں کا بنایا ہوا قانون ہے۔ پس اسلامی دستور میں قانون

سازی کا کام وکلاء کو سونپا گیا ہے۔ لیکن اگر کوئی بالکل نیا مسئلہ اٹھے جس کے حل کے متعلق اسلامی قانون میں کوئی وضاحت نہ ہو تو اجماع امت ایک مزید ماخذ قانون کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔

اس کے بعد اقبال نے سنی نظریۂ خلافت کی تشریح گیارھویں صدی کے شافعی فقیہ الماوردی کی تصنیف احکام السلطانیہ کی روشنی میں کی ہے۔ مقالہ کے اِس حصے کے مطالعے سے ظاہر ہے کہ ابن خلدون سمیت کئی اور فقہاء کی تحریریں اقبال کے زیر مطالعہ رہی ہوں گی۔ پھر اس موضوع پر شیعہ نقطہ نگاہ اور خوارج کے مختلف فرقوں کے نقطہ نگاہ بھی پیش کیے ہیں۔ شیعہ نقطہ نگاہ کی وضاحت کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ شاہ ایران کے اختیارات کو وہاں کے ملاّ، بحیثیت نائبین امامِ غائب محدود کرتے ہیں۔ گو شاہ بحیثیت سربراہ مملکت بااختیار ہے اور تمام نظم و نسق اس کے ہاتھوں میں ہے، لیکن اس کے اختیارات ملاؤں کے دینی اختیارات کے تابع ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایران میں دستوری اصلاحات کے نفاذ کے لیے جدوجہد میں وہاں کے ملاؤں نے عملی حصہ لیا۔ خوارج کے مختلف فرقوں کے نقطہ ہائے نگاہ کی تفصیل پیش کرتے وقت بیان کرتے ہیں کہ بعض کے نزدیک خلافت کے قیام کی ضرورت نہیں کیونکہ قرآن مجید میں اسے مسلمانوں پر فرض قرار نہیں دیا گیا۔

مقالہ کے آخری حصے میں اقبال تحریر کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں تو ریاست کا بنیادی اُصول انتخاب ہی کو قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ حکومت کی عملی شکل کے سلسلے میں اس کی تفاصیل طے کرنے کا معاملہ کئی اور امور پر چھوڑ اگیا۔ بدقسمتی سے انتخاب کے بنیادی اُصول کی خالص جمہوری خطوط پر نشوونما نہ ہوئی۔ جس کے سبب مسلم فاتحین ایشیا کی سیاسی بہتری کے لیے کچھ نہ کر سکے۔ پھر دنیائے اسلام میں جدید سیاسی رجحانات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آج کے زمانے میں مغرب کے سیاسی نظریات کے زیرِ اثر مسلم ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار از سرِ نو نمودار ہوئے ہیں۔ مصر نے برطانوی غلبے کے سبب نئی سیاسی زندگی کی ابتدا کی ہے۔ ایران نے شاہ سے آئین حاصل کیا ہے اور ترکی میں ینگ ترک پارٹی نے بھی اپنے مقصد کی تحصیل کے لیے جدوجہد جاری رکھی ہوئی ہے۔ مگر ان سیاسی مصلحین کے لیے اشد ضروری ہے کہ اسلام کے آئینی اُصولوں کا گہرا مطالعہ کریں اور محض نئے تمدن کے پیغامبر بن کر اپنے عوام کے قدامت پسندی کے جذبے کو ٹھیس نہ پہنچائیں بلکہ انھیں بڑی آسانی سے متاثر کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ سیاسی مصلحین ان کے سامنے یہ ثابت کر دیں کہ سیاسی آزادی کے جو نظریات وہ بظاہر یورپ سے مستعار لے رہے ہیں وہ درحقیقت اسلام ہی کے اپنے تصورات ہیں ان کا عملی نفاذ آزاد مسلم ضمیر کا جائز مطالبہ ہے۔

اس مقالہ میں پیش کردہ اقبال کے خیالات کو پوری طرح سمجھنا ضروری ہے کیونکہ اسلام میں ریاست کے تصور کے بارے میں آپ کے بعد کے ذہنی ارتقا کا ان کے ساتھ خصوصی تعلق ہے۔ اقبال نے اس بات پر بحث نہیں کی کہ مسلم فلاسفہ کے نزدیک اسلامی ریاست کا تصور دیگر اقوام میں ریاست کے تصورات سے کیونکر مختلف ہے۔ مثلاً فارابی کی رائے میں ہر ریاست کا اولین فرض اپنے شہریوں کے لیے خوشی، مسرت یا سعادت کی تحصیل ہے۔ یونانیوں کے نزدیک سعادت کی تحصیل اسی دنیا میں ممکن تھی اور عیسائیوں کے نزدیک وہ صرف آخرت ہی میں حاصل ہوسکتی ہے۔ لیکن اسلامی ریاست میں دوہری مساوات کا تصور موجود ہے یعنی اسلامی ریاست پر اپنے شہریوں کے لیے اِس جہان میں بھی سعادت کی تحصیل کے لیے وسائل فراہم کرنا فرض ہے اور آخرت میں بھی سعادت کے حصول کے لیے انھیں تیار کرنا ہے۔ ابن خلدون کی رائے میں اسلامی ریاست اور سیکولر ریاست میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلامی ریاست خدائے تعالیٰ کے وضع کردہ قوانین کے تابع ہے مگر سیکولر ریاست انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین پر قائم ہے۔ فارابی یونانی فلاسفہ بالخصوص افلاطون کے سیاسی تصور ''فلسفی بادشاہ'' سے متاثر تھا۔ اس لیے اس کی رائے میں مثالی اسلامی ریاست وہی تھی (مدینۃ الفضیلتہ) جو آنحضور ﷺ نے بحیثیت ''پیغمبر امام'' قائم کی اور اس ریاست کے شہری خوش قسمت تھے کیونکہ انھیں دوہری سعادت نصیب ہوئی۔

اقبال نے اپنے مضمون میں اِس بحث کو بھی نہیں چھیڑا کہ خلافت کا قیام یا ترکی میں اس کا تسلسل مسلمانوں پر فرض ہے۔ ترکی سلطنت عثمانیہ کے دیگر حصوں میں صورت حالات کے مطالعہ نے غالباً اقبال پر یہ واضح کر دیا تھا کہ ترکی میں خلافت کا مستقبل مخدوش ہے۔ اس لیے مسلم ممالک کے اتحاد کی بنیاد خلافت کی بجائے کسی اور اُصول پر رکھنی پڑے گی۔ مگر جس زمانے میں یہ مقالہ تحریر کیا گیا، ترکی خلافت ہی کو اتحاد اسلام کا خارجی مظہر سمجھا جاتا تھا۔

زیر بحث مقالے میں اقبال کے بعض افکار توجہ طلب ہیں۔ مثلاً یہ کہ قرآن مجید میں ریاست کا بنیادی اُصول انتخاب ہی کو قرار دیا گیا ہے اگرچہ حکومت کی عملی تشکیل کے متعلق تفاصیل طے کرنے کا معاملہ کئی اور امور پر چھوڑا گیا۔ یا یہ کہ اسلامی دستور میں قانون سازی کا کام وکلاء کو سونپا گیا ہے۔ آپ اسلامی ریاست کے لیے اصطلاح مسلم کامن ویلتھ (دولتِ مشترکہ) استعمال کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اُس دور میں بھی اقبال نے ریاست کے اسلامی تصور کی بنیاد ملت اور شریعت کے اُصول پر رکھی۔ اور خلافت کے اصول کو ثانوی حیثیت دی۔ قرآن مجید اور احادیث

میں مسلمانوں کے لیے حتمی کانسٹی ٹیوشن یا حکومت کی کسی قسم کی تفصیل موجود نہیں ہے کیونکہ ایسے ادارے ملت اپنے ضمیر کی روشنی میں قائم کر سکتی ہے اور بہر صورت وہ دائمی قرار نہ دیے جا سکتے تھے کیونکہ ملت کی ضروریات کے تحت وہ قانون تغیر کے پابند تھے۔ اسلام کا اصل مقصد ایسی ملت کا وجود میں لانا تھا جو قانون شریعت کے مطابق زندگی بسر کرنا چاہتی تھی۔ اس لیے قانون شریعت کے نفاذ یا اطلاق کے لیے ملت کو اپنی رضا کے مطابق ایسا نظام حکومت قائم کرنے کا اختیار دیا گیا جو اس کی ضروریات کو پورا کر سکتا تھا۔ خلافت کی ضرورت آنحضور ﷺ کے وصال (۶۳۲ء) کے موقع پر پیش آئی۔ کیونکہ نئے معاشرتی نظام کی بقا کے لیے کسی ایک انتظامی سربراہ کے بغیر چارہ نہ تھا اور سنی نقطہ نظر کے مطابق پیغمبر اسلام ﷺ نے اپنا کوئی جانشین نامزد نہ کیا تھا۔ پس خلافت کے قیام کا جواز فقہاء نے صورت حالاتِ کے پیش نظر ایک عقلی ضرورت قرار دیا۔ فقہاء میں سے بیشتر کا اِس مسئلے پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ کا تقرر عامتہ الناس کی رضا ہی سے ممکن ہے اور اگر چہ قرآن مجید میں انتخاب کو ریاست کا بنیادی اُصول قرار دیے جانے کے متعلق کوئی واضح آیت نہیں ہے پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ احکامِ قرآن کی روح اِسی تصور سے مطابقت رکھتی ہے۔

خلفائے راشدین کے اوائلی دور میں (۶۳۲ء سے ۶۶۱ء تک) گو انتخاب اور نامزدگی کا طریقہ پہلو بہ پہلو استعمال ہوتا نظر آتا ہے لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ موروثی ملوکیت کے تصور کی اسلام میں کوئی گنجائش نہ تھی اور رضائے عوام کو کسی نہ کسی صورت میں خلافت کے تقرر کے لیے بنیادی اُصول تصور کیا گیا۔ مگر یہ ری پبلکن دور صرف تیس سال کے عرصہ تک مدینہ میں قائم رہ سکا۔

۶۶۱ء سے خلافت کے تصور میں انقلاب اور اموی عہد میں (۶۶۱ء سے لے کر ۷۵۰ء تک) اس نے دمشق میں موروثی یا خاندانی ملوکیت کی صورت اختیار کر لی۔ اگر چہ بظاہر انتخاب یا نامزدگی کا قانونی مفروضہ قائم کیا گیا۔ اس دور کو عرب استعمار کا دور کہا جا سکتا ہے۔ دورِ عباسیہ (۷۵۰ء تا ۱۲۳۷ء) میں خلافت نے بغداد میں ایرانی ملوکیت کی ہیئت اختیار کی بلکہ اس کی وحدت بھی ٹوٹ گئی۔ اندلس (ہسپانیہ) میں آزاد حکومت کا انعقاد ہوا۔ بعد میں شمالی افریقہ میں یکے بعد دیگرے ادریسی، اغلبی اور فاطمی خاندانوں نے آزاد حکومتیں قائم کیں۔ فاطمی تو مصر کے علاوہ شمالی افریقہ، شام، یمن اور حجاز تک کے علاقوں پر مسلط ہو گئے۔ فاطمی خاندان عقیدۃً شیعہ تھا۔ جب حرمین شریفین اُن کے قبضے میں چلے گئے تو قرطبہ میں اموی امیر عبدالرحمٰن سوم نے خلیفہ کا لقب اختیار

کیا۔ پس دسویں صدی عیسوی میں دنیائے اسلام میں ایک دوسرے سے متصادم تین خلافتیں بغداد، قاہرہ اور قرطبہ میں قائم ہوگئیں۔

ہسپانیہ میں اموی خلافت ۱۰۳۷ء میں ختم ہوگئی اور فاطمی امامت کا بھی صلاح الدین ایوبی کے ہاتھوں ۱۱۷۱ء میں خاتمہ ہوا۔ دسویں، گیارھویں اور بارھویں صدیوں میں مشرقی اسلام نے بھی کئی خاندانوں کا عروج و زوال دیکھا۔ خلیفہ بغداد اور امراء میں اقتدار کی مسلسل کشمکش نے اسلام میں سلطنت کے تصور کو جنم دیا اور کئی آزاد سلاطین دنیائے اسلام کے مختلف حصوں پر قابض ہوگئے۔ بہرحال بارھویں اور تیرھویں صدیوں کے فقہاء نے خلافت بغداد کی وحدت کا قانونی مفروضہ برقرار رکھنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ اسلامی قانون کی رو سے سلطان اُسی صورت میں اپنے منصب پر فائز رہ سکتا ہے جب وہ خلیفہ بغداد سے سند حاصل کرے کہ وہ اپنی سلطنت میں ملت اسلامیہ پر قانونِ شریعت کے مطابق حکومت کرے گا۔ اس طرح کی سند برصغیر کی تاریخ میں پہلی بار سلطان شمس الدین التمش نے ۱۲۱۰ء میں خلیفہ مستنصر باللہ سے حاصل کی۔ مگر سلطنت اور خلافت کی آپس میں کشمکش بالآخر مسلمانوں کی تباہی کا باعث بنی۔ ۱۲۵۸ء میں منگولوں نے خلیفہ معتصم باللہ کو قتل کر کے خلافت بغداد کا خاتمہ کر دیا۔

۱۲۵۸ء سے لے کر ۱۲۶۱ء تک تین سال کے عرصے میں دنیائے اسلام میں کہیں بھی کوئی خلیفہ نہ تھا۔ لیکن ۱۲۶۱ء میں مملوک سلاطین نے قاہرہ میں خلافت کا احیا کیا۔ سو ۱۲۶۱ء سے لے کر ۱۵۱۷ء تک کی خلافتِ قاہرہ محض نام کی خلافت تھی۔ اسے کوئی سیاسی اقتدار حاصل نہ تھا اور ان کی نوعیت خالصتاً مذہبی تھی۔ خلیفہ صرف سلاطین کو اسناد دینے کا کام کرتا تھا۔ برصغیر کے سلاطین محمد تغلق اور فیروز تغلق نے چودھویں صدی عیسوی میں خلافت قاہرہ ہی سے ایسی اسناد حاصل کی تھیں۔ مگر منگول سلاطین نے جو چودھویں اور پندرھویں صدی میں دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے، خلافتِ قاہرہ کو تسلیم نہ کیا۔ ۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم اول مصر پر قابض ہوا اور خلیفہ متوکل سوم کو اپنے ہمراہ قسطنطنیہ لے گیا اور یوں خلافت سلطان سلیم کو منتقل ہوئی۔ اب تک خلافت صرف قبیلہ قریش تک محدود سمجھی جاتی رہی تھی۔ لیکن سولھویں صدی اور سترھویں صدیوں کے فقہاء نے اس شرط کو معدوم قرار دے دیا۔ خلافت عثمانیہ کو نہ تو شاہان ایران نے تسلیم کیا نہ برصغیر کے مغل بادشاہوں نے کیونکہ ان کی آپس میں خاندانی رقابتیں تھیں۔ عثمانی خلافت کا خاتمہ ۱۹۲۴ء میں مصطفیٰ کمال پاشا نے کیا۔

اس مختصر جائزے سے ظاہر ہے کہ گذشتہ تقریباً ایک ہزار اور چار سو سالوں میں خلافت نے

تغیر پذیر سیاسی صورت حالات میں کئی شکلیں اختیار کیں۔ صدیوں تک خلافت و سلطنت کا امتزاج رہا، پھر سلطنت نے خلافت سے الگ مقام حاصل کر لیا اور سلطنت و خلافت کی آپس میں کشمکش جاری ہوئی جس کے نتیجے میں خلافت کو شکست کھانی پڑی۔ بعد میں سلطنت ہی کے زیر سایہ خلافت کا ازسر نو احیا ہوا اور بالآخر وہ سلطنت ہی میں مدغم ہو گئی۔ تاریخ اسلام شاہد ہے کہ سیاسی حوادث نے دنیائے اسلام کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے تھے۔ لیکن اس تمام عرصہ میں فقہا کی مسلسل یہی کوشش رہی کہ وہ بنیادی اُصول اور حقائق کے درمیان خلیج کو عبور کرنے کے لیے ایسا قانونی استدلال پیش کرتے چلے جائیں جس سے ملت کا اسلامی تشخص برقرار رہے۔

اس پس منظر میں یہ سمجھنا آسان ہے کہ اقبال نے اسلامی ریاست کا ذکر کرتے وقت اصطلاح مسلم کامن ویلتھ (دولتِ مشترکہ) کیوں استعمال کی تھی یا ان کے نزدیک ملت اسلام کا وطن ساری دنیا کئی اعتبار سے تھا۔ بات یہ ہے کہ اسلام میں ریاست کا تصور ریاست کے جدید مغربی تصور سے مختلف ہے۔ مغربی تصور کے مطابق ریاست کی تین خصوصیتیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ مکمل طور پر بااختیار ہو، دوم یہ کہ وہ قومیت پر مشتمل اور سوم یہ کہ اس کی علاقائی حدود متعین ہوں۔ مگر اسلامی ریاست میں اصل حاکمیت خدا کی ہے اور اس لحاظ سے وہ مکمل طور پر بااختیار نہیں۔ وہ کسی مخصوص قومیت پر مشتمل نہیں کیونکہ وہ بین الاقوامی یا مختلف قومیتوں کے ادغام سے وجود میں آئی ہے۔ اور پھر اس کی علاقائی حدود کا تعین بھی ممکن نہیں کیونکہ وہ عالمی ریاست ہے۔

بہر حال ذہنی ارتقا کے اس مرحلے پر اقبال کا زیادہ زور ملت یا قومیت اسلام کے تصور کی پیش رفت پر تھا۔ اسی سبب سے وہ ملت کے تصور کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون کی ازسرنو تشریح کے لیے جہاد کی ضرورت پر بار بار اصرار کرتے تھے۔ اجتہاد کے موضوع میں ان کی دلچسپی ۱۹۰۶ء سے ثابت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ملت اسلام کی تعمیر اسلامی قانون کی تفسیر نو کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اقبال کی نگاہ میں ایسے قدامت پسند علماء کی کوئی وقعت نہ تھی جن کا تصور حیاتِ اسلامی جامد تھا کیونکہ ان کے اپنے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات متحرک تھا۔ اسی سبب انھوں نے بالآخر اجتہاد کی روایتی تعریف کو کلی طور پر تسلیم نہ کیا بلکہ اس کی تعریف اسلامی معاشرہ میں حرکت کے اُصول کے طور پر کی۔ اجتہاد کے موضوع پر وہ اکثر اپنے جاننے والے علماء سے خط کتابت یا بحث مباحثہ کرتے رہتے تھے۔ اسی سلسلے میں جنوبی ہند میں اپنے لیکچر سے پیشتر انھوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ''اسلام میں اجتہاد'' سر عبدالقادر کی صدارت میں ۱۳ر دسمبر ۱۹۲۴ء کو حبیبیہ ہال

اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھا تھا (زمیندار ۱۲ دسمبر ۱۹۲۴ء)۔ لیکن اس کی تفصیل محفوظ نہیں۔ عین ممکن ہے کہ یہی مقالہ اضافے کے ساتھ غالباً ۱۹۳۰ء میں جنوبی ہند کے دورہ کے دوران حیدرآباد (دکن) میں پڑھا گیا ہو۔

اقبال کی زیر نظر تحریروں سے ظاہر ہے کہ وہ مسلم ہند کی برگزیدہ ہستیوں میں سے پہلی اہم شخصیت تھے جس نے قومیتِ اسلام کا عقیدہ قبول کرنے کے بعد ہندوستان میں متحدہ قومیت کے تصور کو حتمی طور پر خیر باد کہا۔ سرسید کے حامی مسلم قائدین نے اگرچہ کانگریس میں شامل ہونے سے گریز کیا مگر اُن کے سامنے قومیت اسلام کا کوئی مثبت تصور نہ تھا۔ دوسری طرف نوجوان مسلم سیاسی قائدین میں متحدہ ہندی قومیت کی حمایت کا رجحان بڑھ رہا تھا اور وہ ہندوؤں سے کسی نہ کسی قسم کی بامقصد مفاہمت کرنا چاہتے تھے، یہاں تک کہ مولانا شبلی بھی اُن کی حمایت میں کھڑے ہوئے۔ مگر اقبال اپنے موقف پر مستقل مزاجی سے قائم رہے۔ اقبال کا عملی سیاست سے کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ اپنی زندگی کے اُس مختصر دور میں بھی حب وطن کے جذبے کے تحت متحدہ ہندی قومیت کے حامی تھے، کانگریس میں بھی شریک نہ ہوئے اور ہندوستان کو مختلف اقوام کا وطن ہی خیال کیا۔ قیام یورپ کے دوران انقلاب نے اُن کا رخ کاملاً اسلام کی طرف پھیر دیا۔ عین ممکن ہے کہ تقسیم بنگال کی تنسیخ کے لیے ہندوؤں کے یکطرفہ مظاہرے بھی متحدہ ہندو قومیت کے تصور سے ان کے انحراف کا سبب بنے ہوں۔ بہرحال دسمبر ۱۹۱۱ء میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں اقبال کے گلے میں ہار پہنانے کی رسم کی ادائیگی عیاں ہے کہ اُس مایوس کن غیر یقینی دور میں بھی کل تعلیم یافتہ مسلمانوں کی نگاہ میں ان کا کیا مقام تھا۔

اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں یا دیگر موقعوں پر اسلام کے موضوع پر مقالے پڑھے یا تقریریں کی ہیں اور کئی بیانات کے ذریعہ اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جس کا مناسب مقام پر تفصیل سے ذکر کیا جائے گا۔ لیکن ان کی ایک اور تحریر کا یہیں ذکر ہو جائے تو بہتر ہے۔ یہ تحریر اقبال کا ایک انگریزی نوٹ ہے جو غالباً ۱۹۳۰ء کے بعد انھوں نے ایک خط کی صورت میں صاحبزادہ آفتاب احمد خان وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی کے نام لکھا۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں علوم اسلامیہ کے مطالعے کے لیے ایک نئے شعبے کا قیام صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے زیر غور تھا اور اس سلسلے میں انھوں نے کچھ تجاویز مرتب کر کے اقبال کو ارسال کی تھیں۔ ایک تحریر میں اقبال نے علوم اسلامیہ کے مقاصد کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو قابل ملاحظہ ہے۔

اقبال کے بعض یورپی نقاد بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے انسان دوستی (ہیومنزم) کے مغربی تصور کا اطلاق اسلام پر کیا ہے۔ اقبال نے ہیومنزم کی روش کی اخلاقی قدر و قیمت سے کبھی انکار نہ کیا کیونکہ اس جذبے سے تنگ نظری اور تعصب کا خاتمہ مقصود تھا۔ لیکن اقبال کی نگاہ میں مغربی ہیومنزم کی روح انفرادی تھی۔ گویا یہ ایک ایسا فکری رجحان تھا جس میں سے اجتماعی اعتبار سے اتحادِ انسانی کا کوئی پہلو نہ نکلتا تھا۔ اس لیے ہیومنزم بجائے خود ایک تحریک کی صورت میں کسی عالمگیر یا بین الاقوامی معاشرے کی تعمیر کا ذریعہ نہ بن سکتا تھا۔ بہر حال اس تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی رائے میں یورپ میں ہیومنزم کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو فکرِ اسلامی سے بروئے کار آئیں۔ فرماتے ہیں:

یورپ میں اسلام کا سیاسی زوال، بدقسمتی سے کہا جاتا ہے، ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اس حقیقت کا احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں تحریکِ ذہنی عملاً اس وقت سے مسدود ہو گئی اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں جذبہ انسانیت (ہیومنزم) کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین جذبۂ انسانیت کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے، اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کو ہے اور نہ مسلمانوں کو کیونکہ مسلم حکماء کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ ابھی تک یورپ، ایشیا اور افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر اور غیر مطبوعہ حالتوں میں ہیں۔ آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہے کہ آئن سٹائن کے نظریے سے ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹیفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثے ہوتے تھے (ابوالمعالی جس کا قول ابن رشد نے نقل کیا ہے) تو آئن سٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی معلوم نہ ہو۔ اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے اگر اس کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام نظام رازی کے اُن مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا جو انھوں نے ارسطو کی استخراجی منطق پر عائد کیے تھے۔

اقبال کی رائے میں مسلم یونیورسٹیوں کے لیے ایسے عالموں کا تیار کرنا از بس ضروری ہے جو اسلامی فلسفہ کے ساتھ جدید فلسفہ پر عبور رکھتے ہوں کیونکہ جدید علوم کے اخذ و جذب کرنے میں

صرف یہی لوگ مدد کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ایسے عالم تیار کرنا بھی نہایت ضروری ہے جو اسلامی تاریخ، آرٹ (فنون) اور علم تہذیب و تمدن (کلچر) کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں، جو اسلام کے قانونی لٹریچر (فقہ) میں تحقیق و تدقیق کے لیے موزوں ہوں اور جو اسلامی افکار اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدن اور جدید علوم کے درمیان حیات ذہنی کا جو تسلسل پایا جاتا ہے، اس کی از روئے نشو و نما جستجو کریں۔

دینیات کے مطالعے کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

ہمارا پہلا مقصد...... موزوں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویۂ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ فرد کی حیثیت، اس کی ذہنی و فکری آزادی، اور طبعی علوم کی لامتناہی ترقی، ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے، اس نے جدید زندگی کے اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین ازمنۂ متوسطہ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں، اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے۔ تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلہ میں بھی سر سید احمد خان کی دور رس نگاہ کم و بیش پیشین گویانہ تھی۔ جیسا کہ آپ کو علم ہے انھوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گزرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات و افکار پر رکھی۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ میرے نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کی زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب مد نظر رہے۔ جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے، کہا جا سکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کا طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلے میں اُس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اُس کو بر سرِ کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام انھی لوگوں کے ہاتھ انجام پا سکتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے۔ مگر ایسے آدمی کس طور پر پیدا کیے جائیں؟...... میری تجویز یہ ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ سوسائٹی کا قدامت پسند عنصر مطمئن ہو جائے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے اسکول سے ابتدا کر سکتے ہیں...... مگر آپ کا نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ آپ تدریجاً اس کی بجائے اُن لوگوں کی جماعت کو کارفرما بنائیں جو میری تجویز کردہ

اسکیم کے مطابق خود اجتہادِ فکر پر قادر ہوں۔

اس کے بعد دیو بند اور ندوہ کے طلبہ کی عربی علمیت کو تسلیم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کے بہترین مواد کو بروئے کار لانے کی کوئی سبیل نکالی جائے۔ انھیں علوم اسلامیہ کے نئے شعبہ میں داخلہ لینے کی دعوت دی جائے۔ انگریزی میں انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے پر مجبور کیا جائے۔ علوم طبعی، ریاضیات، فلسفہ اور اقتصادیات کے مضامین میں انتخاب کرنے کو کہا جائے تا کہ افکار جدیدہ اور سائنس سے متعارف ہو جائیں۔ اس کے بعد دوسری منزل میں انھیں اسلام کے فرقہ جات، اسلامی اخلاق اور فلسفہ مابعد الطبیعیات، دینیات، کلام اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبے دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنا دیا جائے۔ ان میں سے جو خالص سائنٹیفک تحقیقات کا ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفہ کی مکمل تعلیم دی جائے۔ جو طلبہ اسلامی تمدن کے اُصولوں کی تمام تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہوں ان کے کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر بھی شامل کیا جائے۔ اور جو اسلامی حکمت، ادبیات، آرٹ، تاریخ نیز دینیات کا نصاب اختیار کریں۔ ان کے لیے جرمن اور فرانسیسی زبانوں کا حسبِ ضرورت جاننا از حد ضروری قرار دیا جائے۔ پھر فرماتے ہیں:

> ہمیں دیو بند اور ندوہ سے ایسے ذہین اور طبّاع لوگ منتخب کرنے چاہئیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں کیونکہ قانونِ محمدی سر تا سر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے۔ ہم کو چاہیے کہ انھیں اُصول فقہ و قانون سازی کے اُصولوں کی تعلیم دیں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔ اگر آپ چاہیں تو ان کو ایل ایل بی بنائیں...... بعض کو وکالت کا پیشہ اختیار کرنے دیا جائے۔ دوسروں کو یونیورسٹی کی فیلوشپ اختیار کرنے کی اجازت دی جائے۔ کچھ اپنے آپ کو قانونی ریسرچ کے لیے وقف کر دیں۔ اس ملک میں قانونِ محمدی جس طریقہ سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف مجلسِ قانون ساز کے قیام سے دور ہو سکتی ہیں۔ مسلم قانون دان جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانونِ محمدی کے اُصولوں پر پورے طور پر حاوی ہوں، وہ عدالت اور کونسل دونوں میں بے حد مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔

آخر میں تحریر کرتے ہیں:

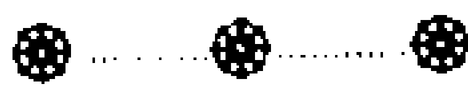
> میری رائے میں جدید اسلامی ملتوں کے لیے جدید دیناتی افکار کی توسیع اور ترویج ضروری ہے۔ قدیم اور جدید اُصولاتِ تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور معبدی اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہو گئی ہے۔ یہ روحِ انسانیت کی تحریک (ہیومنزم) افغانستان جیسے

ملک پر بھی اثر ڈال رہی ہے۔ آپ نے امیر افغانستان کی وہ تقریر پڑھی ہوگی جس میں انھوں نے علماء کے اختیارات کے حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جدید دنیائے اسلام کی مختلف تحریکیں اسی نتیجہ کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان حالات کے تحت مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ دلیری سے اس وادی کی طرف قدم بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں کہ محتاط رہنا لازم ہوگا اور فکر وحکمت کی اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن وسکون میں خلل نہ آ جائے۔

اقبال کی اس دور کی تحریروں کے مطالعہ سے واضح ہے کہ وہ ابتدا ہی سے مسلم فرد اور معاشرے کی تعمیر نو کے سلسلے میں بعض مخصوص خیالات رکھتے تھے اور بعد کی زندگی میں انھی افکار کو زیادہ تفصیل کے ساتھ شعر ونثر میں پیش کرتے رہے۔ ان کے دور میں مسلمانوں کی نئی نسل متضاد خیالات یا دوہرے معیار کی حامل تھی۔ نوجوان مسلمانوں کی روزمرہ زندگی کا اسلوب مغربی نظریات کے زیر اثر، سیکولر یا لادین تھا۔ اگر ان کا اسلامی تعلیمات پر اعتقاد تھا تو محض رسمی طور پر۔

اقبال کو احساس تھا کہ ان کے نظریات بیشتر قدامت پسند علماء کو نا قابل قبول تھے۔ لیکن احیا کے تقاضے کچھ ایسے تھے کہ ان خیالات کا اظہار اقبال کے عقیدے کے مطابق ضروری تھا۔

اقبال کا اپنا اعتراف ہے کہ بظاہر وہ ایک عملی اور کاروباری قسم کے انسان تھے لیکن باطنی طور پر وہ عالم خواب میں بسنے والے فلسفی تھے۔ پس مسلم فرد اور معاشرے کی تعمیر نو کے لیے ان کا تعلیم و تربیت کا منصوبہ تو عملی تجاویز پر مبنی تھا لیکن عالم تخیل میں وہ اسی مرد کامل یا مرد مومن کی جستجو میں تھے جس نے اقبال کے مستقبل کے مسلم معاشرے کو وجود میں لانا تھا۔



اسلامی اتحاد کی اہمیت

علامہ اقبال نے اس بنیادی حقیقت کی نشان دہی کی تھی کہ اسلامی دنیا میں یکساں روحانی فضا سے ہی مسلم ملکوں میں ''سیاسی اشتراک'' کی راہ ہموار ہو سکتی ہے۔ یہ اشتراک ایک بالاتر وفاقی بین الاقوامی مملکت یا جمعیت مسلم اقوام کی شکل اختیار کر سکتا ہے یا بہت سی آزاد مسلم مملکتیں باہمی معاہدوں کے رشتہ سے بھی منسلک ہو سکتی ہیں۔ ان کے خیال میں اگر مسلمان ملک ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار ہو جائیں تو مسلم وحدت وسالمیت کا شیرازہ بکھر جائے گا اور اگر مسلمان اسلام کے اصولوں کے خلاف بغاوت کر دیں تو ان کا مذہب بھی برقرار نہیں رہ سکے گا۔ چنانچہ اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ مکمل مسلم فرد اور مکمل مسلم معاشرہ کے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی نصب العین کے حصول کے لیے مسلم ملکوں کا ''سیاسی'' اشتراک از حد ضروری ہے۔

بحثِ ماقبل سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کا سرفہرست تقاضا مسلمانوں کی جماعت کا اتحاد برقرار رکھنا ہے۔ حکومت یا آئین کے ڈھانچے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ یہ تو اصل مقصد --- قرآن وسنت کے مطابق مسلم معاشرہ کی تشکیل کے حصول کے محض ذرائع ہیں۔ پیغمبر خدا نے کسی کو اپنا جانشین نامزد نہیں فرمایا تھا، اور اگر جمہوری خلافت کا قیام عمل میں لایا گیا تو اس کی وجہ اور بنیاد انسانی فہم وبصیرت ہی تھی اور اس ابتدائی ترین اصول سے یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام میں حکومتی ڈھانچہ کی بنیاد جمہوری ہونی چاہیے اور مسلم معاشرہ کے سربراہ کے اقتدار کی حدود مسلمانوں کی جماعت کی رضامندی کے تابع ہونی چاہئیں۔ نظام خلافت کی روح اور شکل میں کئی تبدیلیاں ہوتی رہیں، لیکن اسے کبھی مذہبی منصب قرار نہ دیا گیا، کیونکہ یہ بھی دنیائے اسلام میں کاروبارِ حکومت چلانے کی محض ایک صورت تھی۔ البتہ قرون وسطیٰ میں خلیفہ کی نامزدگی کو مسلم جماعت کا خصوصی حق سمجھا جاتا تھا کیونکہ یہی واحد صورت تھی، جس سے فقہا معاشرہ کے اسلامی کردار پر زور دے سکتے تھے۔ لیکن جب ترکی میں خلافت ختم ہو گئی اور قومی خطوط پر مسلم ممالک ظہور پذیر ہونے

لگے، تو اس استدلال کو پذیرائی حاصل ہوگئی کہ اپنے اپنے ملکوں میں مسلمانوں کی جماعت اپنے نمائندوں پر مشتمل اسمبلیوں کے ذریعے کاروبار حکومت چلا سکتی ہے۔

یہ کوئی نیا اور عجیب نظریہ نہیں تھا، قرون وسطیٰ میں معتزلہ فقہا کا بھی یہی خیال تھا، جو عالمگیر خلافت کو محض تقاضائے مصلحت قرار دیتے تھے۔ اس لیے جدید اسلامی مؤقف یہی ہے کہ مسلمانوں کے لیے نظام خلافت کا قیام لازمی نہیں ہے۔ وہ اپنے تقاضوں اور ضروریات کے تحت کوئی بھی آئینی نظام وضع کر سکتے ہیں، بشرطیکہ یہ نظام اس معاشرہ سے ہم آہنگ ہو جس کا قیام اسلام کا مقصود ہے۔ مسلمان ملکوں میں قوم پرستی کا رجحان ایک دفاعی تدبیر تھا اور اس کا مقصد ان مسلمان علاقوں کی آزادی تھا جن پر یورپی سامراجی طاقتوں نے تسلط حاصل کر لیا تھا۔ مسلمانوں میں قومیت کا فروغ ان میں قومی رقابتوں کا مرہونِ منت نہیں تھا اور مشرقِ وسطیٰ میں عام طور پر قومیت نے اسلام سے بُعد تک نوبت نہیں پہنچائی۔

برصغیر پاکستان و بھارت میں مسلمانوں کی حیثیت قدرے مختلف تھی۔ وہ خاص علاقوں مثلاً شمال مغرب اور مشرق میں اکثریت میں تھے اور ہندو اکثریت کی طرح برطانیہ سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد میں حصہ لینے کے باعث یکساں تاریخ سے بھی بہرہ مند تھے۔ اگرچہ شمال مغرب اور مشرق کے مسلمان جغرافیائی اعتبار سے باہم متصل نہیں تھے، لیکن اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے انھوں نے ہند سے علیحدہ ہونے اور وفاقِ پاکستان میں شامل ہونے کا آزادانہ و رضا کارانہ فیصلہ کیا تھا۔ اس طرح پاکستان خالصتاً مسلم قومیت کی بنیاد پر قائم ہوا تھا۔ تاہم بنگلہ دیش کے قیام کی راہ مسلم قومیت کے برعکس علاقائی عصبیت کے فروغ سے ہموار ہوئی، اس میں بھارت کی مسلح مداخلت اور دونوں حصوں کے باہم متصل نہ ہونے نے بھی حصہ لیا، لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ اگر وہاں بھی علاقائی قومیت پر مسلم قومیت کے جذبہ نے ازسرِ نو فوقیت حاصل کر لی تو موجودہ صورتِ حال جاری رہ سکے گی۔

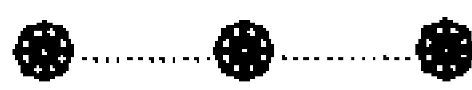
اقبال کا بنیادی مقصد انفرادی اور اجتماعی خودی کو مسلم معاشرے کے روایتی تصورات سے ہم آہنگ بنانا تھا۔ انھوں نے فرد اور معاشرہ میں باہمی رشتہ کو انفرادیت اور اسلامی تصورِ معاشرہ کے بارے میں اپنے نظریات سے منضبط کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے توحید کے تصور کو اسلامی سیاست کے فلسفیانہ نظریہ کی بنیاد قرار دیا۔ اسی پس منظر میں انھوں نے اسلام کو تعمیر قوم کے لیے ایک قوت کہا اور یہ تجویز پیش کی کہ مسلم ملک سردست ساری توجہ اپنے اپنے استحکام پر مرکوز کر دیں تا کہ وہ باہمی

رقابتوں پر وحدت افروز اسلامی رشتوں کے ذریعے قابو پا کر جمہوریتوں کے ایک زندہ و توانا خاندان کی حیثیت اختیار کر سکیں۔

اقبال کی بصیرت و فراست کی صحت کا اندازہ دنیائے اسلام میں موجودہ حالات سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ تقریباً تمام سابق محکوم و مغلوب مسلم ملکوں نے آزادی اور حاکمانہ حیثیت حاصل کر لی ہے۔ میثاق بغداد، سینٹو اور آر سی ڈی ایسے معاہدوں نے ترکی، ایران اور پاکستان میں باہمی رشتوں کو مضبوط اور مستحکم بنا دیا ہے۔ اسی طرح اسلامی سربراہی کانفرنسوں کا انعقاد، اسلامی سیکرٹریٹ، اسلامی بنک وغیرہ کا قیام بھی مسلم ملکوں میں سیاسی وحدت کے ظہور کے سلسلہ میں اہم اقدامات ہیں۔ تجربہ نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ دو مسلم ملکوں کے درمیان جھگڑوں کے خاتمے کے لیے کسی تیسرے مسلم ملک کی مصالحت و ثالثی بھی مفید ثابت ہوئی ہے۔ بنگلہ دیش کو تسلیم کرنے کے معاملہ میں پاکستان اور بنگلہ دیش میں جو نزاع تھا، اس پر مصر کے انور سادات کی مصالحت کے ذریعے قابو پا لیا گیا۔ عراق اور ایران میں کردوں کے سلسلے میں جو جھگڑا تھا، وہ الجزائر کے صدر بومدین کی مصالحت سے ختم ہو گیا۔ اس روح کے مطابق ہی شہنشاہ ایران نے پاکستان اور افغانستان میں صلح صفائی کرانے کی کوشش کی تھی۔

اس تفصیل سے موجودہ عالم اسلام کے رجحانات کی بخوبی نشاندہی ہو جاتی ہے۔ محض ظاہری بالادستی سے حقیقی اور دائمی اتحاد حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس ضمن میں اقبال کا حوالہ دینا بے جا نہ ہوگا۔ انھوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید میں لکھا ہے:

اس (یعنی وحدت) کا حقیقی اظہار ایسی بہت سی آزاد اکائیوں سے ہوتا ہے، جن کے درمیان نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی امنگ کے رشتہ سے ہم آہنگ اور مربوط کر دیا جاتا ہے۔ مجھے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم مسلمانوں کو آہستہ آہستہ اس صداقت کی طرف لا رہا ہے کہ اسلام نہ قوم پرستی اور نہ سامراج ہے بلکہ ایک ایسی جمعیت اقوام ہے، جو باہمی شناخت میں سہولت کے لیے مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو تو تسلیم کرتی ہے، لیکن اپنے رکن ملکوں کے معاشرتی افق کو محدود کرنے کے لیے بروئے کار نہیں لاتی۔



تحریک احیائے اسلام

علامہ اقبال کے آخری ایام میں کسی نے ان کو خط لکھا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو خواب میں دیکھا ہے اور آپؐ نے زرہ بکتر پہن رکھی ہے۔ آپؐ کے ہاتھ میں تلوار ہے اور اس کے ساتھ ہی ڈھال ہے۔ مجھے مہربانی کر کے بتایئے کہ اس خواب کی تعبیر کیا ہے۔ علامہ نے جواب میں لکھا کہ الحمدللہ اس خواب کی تعبیر یہ ہے کہ اس میں بشارت دی گئی ہے کہ عنقریب یہاں احیائے اسلام کی ایک تحریک شروع ہوگی اور وہ تحریک بارآور ثابت ہوگی۔ علامہ کا یہ کہنا کہ رسول اکرم ﷺ کو خواب میں زرہ بکتر میں دیکھنا اور تلوار اور ڈھال کے ساتھ دیکھنا علامت ہے احیائے اسلام یا تجدید دین کی۔ اس سے مراد ہے کہ جب بھی کسی معاشرے، کسی تمدن میں احیا کا دور دورہ ہوتا ہے تو اس کی نوعیت ہمیشہ عسکری ہوتی ہے۔ چونکہ اس وقت اس نظریے اور عقیدے کے دفاع کی ضرورت ہوتی ہے جس کو محفوظ کرنا مطلوب ہو۔ احیا سے مراد ہے زندہ ہونا، بیدار ہونا، کسی عقیدے کی اصلی پاکیزگی اور شگفتگی کا ظہور میں آنا۔

جس طرح انسان کی انفرادی زندگی چار منزلوں میں سے گذرتی ہے اسی طرح کسی قوم یا ملت کی اجتماعی زندگی بھی چار منازل سے گذرتی ہے یعنی ایک وہ منزل ہوتی ہے جب کوئی قوم یا ملت طفلگی کے عالم میں ہوتی ہے۔ دوسری منزل بلوغت کے عالم کی ہے۔ پھر اس کے بعد پختہ عمری کی منزل آتی ہے بالآخر بڑھاپے کی منزل آتی ہے۔ جب کوئی قوم بوڑھی ہو جاتی ہے تو دوسری قومیں جو جوان ہیں وہ اس کی بوٹیاں نوچنے کے درپے ہو جاتی ہیں اس مقابلے میں بوڑھی قوم یا تو ناپید ہو جاتی ہے اور اس کا نام ونشان صفحہ ہستی سے مٹ جاتا ہے یا وہ اپنی تجدید کی کوشش کرتی ہے۔ اگر اس قوم یا ملت کے اندر احیا کے عناصر موجود ہوں تو اس کی ایک طرح سے تجدید ہوتی ہے یعنی وہ دوبارہ زندہ ہو جاتی ہے جس کو انگریزی اصطلاح میں reformation کہتے ہیں۔ بہرحال اگر کسی ملت میں بڑھاپے کی منزل میں بھی احیا کی اہلیت ہو تو وہ ازسرنو زندہ ہو جاتی ہے۔ جس وقت کوئی قوم احیا کے دور میں داخل ہوتی ہے تو وہ ہمیشہ اپنے عقیدے کی اصل پاکیزگی

کی طرف رجوع کرتی ہے۔ چونکہ وہ ایسی کیفیت میں ہوتی ہے جب زیادہ توانا اور جوان اقوام اس کے حصے بخرے کرنے کے درپے ہوتی ہیں تو اس کو اپنے دفاع کی بھی ضرورت پڑتی ہے، لہٰذا اس دفاع کے لیے بھی اس کو عسکری ہیئت اختیار کرنا پڑتی ہے یعنی جب بھی کسی قوم میں احیا کی تحریک نمودار ہوتی ہے وہ ہمیشہ Millitant ہوتی ہے۔ چونکہ اس کا مقصد کسی کے خلاف جارحیت نہیں ہوتا بلکہ اپنا دفاع کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ عسکری ہیئت اختیار کیے بغیر نہیں ہوسکتا۔

جس وقت ہم احیائے اسلام کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد مسلمانوں کا دوبارہ زندہ ہونا اور اپنے عقیدے کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہی ہوتا ہے۔ یہ صورت اُٹھارھویں صدی میں پیدا ہوئی۔ اٹھارویں صدی سے تجدید دین کی جو تحریکیں شروع ہوئیں وہ کیا تھیں، ان کا پس منظر کیا تھا اور ان کا نتیجہ کیا نکلا؟ اس ضمن میں مَیں کہنا چاہتا ہوں کہ اٹھارھویں صدی میں مسلمانوں کا زوال اپنی انتہا تک پہنچ چکا تھا اور اس زوال یا انحطاط کی کئی وجوہ تھیں۔ علامہ اقبال اپنے ایک مقالے میں اس کی کئی وجوہ کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک وجہ سلاطین کی مطلق العنانیت تھی جو مسلمانوں کے سیاسی زوال کا باعث بنی۔ یعنی سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے سلاطین کمزور ہونے کے باوجود مطلق العنان تھے۔ اورنگزیب کی وفات کے بعد اس کے جانشینوں کی کیا کیفیت تھی اور اٹھارھویں صدی تک ان کی کیا حالت ہوگئی تھی، یہ وہ دور تھا جب انگریز کا پرچم برصغیر میں بلند ہو رہا تھا اور مغل شہنشاہیت کا دور ختم ہو رہا تھا یعنی جنگ پلاسی اور بالخصوص سلطان ٹیپو کی شہادت کے بعد۔ سلطان ٹیپو کی شہادت ۱۷۹۹ء میں ہوئی اس وقت مسلمانوں کا زوال اپنی انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ برصغیر کی طرح دوسرے ممالک میں بھی یہی کیفیت تھی۔

اقبال اس زوال کی دوسری وجہ خام تصوف کا فروغ بتاتے ہیں۔ یعنی تصوف ایک دور میں تو روحانی تربیت کا بہترین منبع تھا لیکن جس وقت زوال کی کیفیت طاری ہوئی تو ادبیات بھی اس خام تصوف سے متاثر ہوئیں، یہی وجہ ہے کہ تنزل کے دور کی ادبیات بھی دیکھیں تو اس میں عشق اور محرومیوں کی داستانوں کے سوا آپ کو کچھ نظر نہیں آئے گا۔ یعنی اس ادب میں بھی کوئی حوصلہ افزا بات نہیں تھی۔ وہ ایک تنزل پذیر قوم کا ادب تھا اور اسی تنزل پذیر قوم کی کیفیات کو منعکس کرتا تھا۔

تیسری وجہ اقبال منگولوں کے ہاتھوں مسلمانوں کی شکست بتاتے ہیں۔ یہ صورت ۱۲۸۵ء میں پیدا ہوئی۔ اس کے بعد اجتہاد کے دروازے بند کر دیے گئے لہٰذا علماء میں اجتہادی فکر پیدا نہ ہوسکی۔ اس دور میں جس اسلامی ملک کی بھی تاریخ اُٹھا کر دیکھیں گے آپ کو نظر آئے گا کہ صاحب اجتہاد

لوگ ناپید ہوتے جا رہے تھے۔ اس بنا پر علماء مسلمانوں کی صحیح راہبری کرنے کے قابل نہ رہے تھے۔ صوفیا خام تھے، علماء ان کی راہبری کرنے کے قابل نہ تھے، سلاطین مطلق العنان تھے۔

اسی تنزل کی کیفیت میں یورپی نوآبادیاتی طاقتوں کا عروج ہوا یعنی جس وقت ہم خوابِ خرگوش کی طرف جا رہے تھے یورپ تجدید کی کئی منازل سے گذرا۔ سب سے پہلے تو وہاں احیائے علوم ہوا۔ علوم کے احیا سے مراد فلسفے کا احیا تھا۔ لہٰذا جس وقت یورپ میں فلسفے کا احیا ہوا تو یورپ تاریکی کی نیند سے بیدار ہوا، اس نے سوچنا شروع کر دیا۔ یہ احیائے اسلام کی تحریک ہی تھی جس نے یورپ کو بیدار کیا، دوسری وہاں پر مذہبی تحریک شروع ہوئی جس کو اصلاح دین کی تحریک یعنی Reformation کہتے ہیں۔ Reformation کی یہ تحریک مارٹن لوتھر نے شروع کی اور وہ Protestant تحریک تھی۔ اس تحریک کے کئی نقصانات بھی تھے کیونکہ کیتھولک کلیسا نے یورپ کو ایک روحانی وحدت عطا کی تھی مگر مارٹن لوتھر نے اس روحانی وحدت کا قلع قمع کر دیا اور Protestantism یا اصلاح دین کی تحریک شروع کر کے عیسائیت میں اصلاح کی ضرورت کا تصور دیا۔ اس اصلاح کا یہ نتیجہ نکلا کہ یورپ میں قومی ریاستیں یا نیشن سٹیٹس وجود میں آئیں اور یہ نیشن سٹیٹس بنیادی طور پر سیکولر یا لادین تھیں۔ انھوں نے ایک دوسرے کے ساتھ رقابت اختیار کی اور اسی رقابت میں سے ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرنے لگیں اور اس سبقت کے نتیجے میں یہ بطور نوآبادیاتی طاقتوں کے اُبھریں، ان کے ہاں سائنس کی ترقی کی وجہ سے صنعتی انقلاب آیا، صنعتی انقلاب کے ساتھ وہاں ایک نعرہ بلند ہوا کہ پیداوار بڑھائی جائے۔ جب پیداوار بڑھی تو اس کے لیے منڈیوں کی ضرورت پڑی۔ یہ منڈیاں صرف کالونیز ہی فراہم کر سکتی تھیں۔ لہٰذا انھوں نے کالونیز بڑھانی شروع کیں اور اس طرح دوسرے ملکوں اور دوسرے تمدنوں کو جو کمزور ہو چکے تھے، تاراج کرنے لگے۔ اس کیفیت میں مغربی قوموں نے دنیائے اسلام پر غلبہ حاصل کیا اور دنیائے اسلام کے مختلف حصے ان کے قبضے میں چلے گئے۔ مثلاً ہندوستان ۱۲۵۸ء کے بعد۔ دراصل جنگ پلاسی اور بالخصوص ٹیپو کی شہادت کے بعد ہی برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت پر زوال آ چکا تھا، اور انگریز یہاں حاوی ہو رہا تھا۔ اسی طرح انڈونیشیا اور شمالی افریقہ میں ولندیزی چھا گئے۔ ۱۸۸۲ء میں انگریز مصر پر بھی قابض ہو گئے اور دیگر اسلامی مراکز پر فرانسیسیوں نے قبضہ جما لیا۔

یہ وہ دور تھا جب عالم اسلام یا مسلمان کسمپرسی کے عالم میں تھے ان کو کوئی راہبری میسر نہ

تھی اور اس وقت غیر مسلم قومیں ان پر غلبہ حاصل کر رہی تھیں۔ اس طرح مسلمان محکوم ہوتے چلے گئے۔ غلبہ پانے والی غیر مسلم طاقتیں یا تو مغربی یورپ کی طاقتیں تھیں، یا وہ وسطی ایشیا کے مسلمانوں کے معاملے میں روس کے زاروں کی طاقت تھی۔ اس زوال کی کیفیت سے مشرق وسطیٰ، افریقہ، وسطی ایشیا، چین، انڈونیشیا، ایشیا، فلپائن، ہندوستان اور ملایا کے مسلمان متاثر ہوئے۔ جب مغرب کا غلبہ یہاں پر طاری ہوا تو اس کے ساتھ ہی مغربی نظریات مثلاً قوم پرستی، وطن پرستی یا آئین پسندی وغیرہ بھی در آئے۔ اس کے ساتھ ہی مغرب نے اپنی سپرمیسی یا غلبہ ظاہر کرنے کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کو، جو دنیاے اسلام سے بہت زیادہ آگے بڑھ چکی تھی، اس مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیا۔ جس وقت یہ مقابلہ ہوا اسی دور میں دنیاے اسلام میں احیا کی تحریکیں شروع ہو گئیں۔ احیا کی یہ تحریکیں دنیاے اسلام کے تقریباً ہر ملک میں پیدا ہوئیں۔ حجاز کی مقدس سرزمین سے محمد بن عبدالوہاب کی تحریک سے ان کی ابتدا ہوئی۔ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک اصلاح دین کی تحریک تھی لیکن اس کے ساتھ ہی وہ عثمانی ترکیہ کے مطلق العنان سلاطین کے بھی خلاف تھی یعنی اس تحریک نے اپنے اندر عرب نیشنلزم کو بھی جنم دیا۔ اس تحریک نے یہ بھی احساس دلایا کہ سلاطینؑ اب اس قابل نہیں رہے کہ وہ دنیاے اسلام کو اکٹھا رکھ سکیں۔ ہندوستان میں یہ تحریکیں کئی شکلوں میں ظاہر ہوئیں۔ مشرقی بنگال میں شریعت اللہ اور دودو میاں نے بھی اس قسم کی تحریکیں شروع کیں اور برصغیر میں سید احمد بریلوی کی تحریک شروع ہوئی۔ جس میں شاہ اسماعیل شہید بھی ان کے ساتھ تھے۔ اس سلسلے میں آپ دیکھیں گے کہ جس وقت انھوں نے اصلاح دین کی تحریک شروع کی اس کے ساتھ ہی تنظیم جہاد بھی کی اور سرحد کو مرکز جہاد بنایا۔ مقصد یہ تھا کہ کسی نہ کسی طریقے سے پنجاب پر قابض سکھوں اور انگریزوں کو، جو اس وقت دہلی تک پہنچ چکے تھے، شکست دی جائے اور کسی نہ کسی طریقے سے اسلام کا کھویا ہوا سیاسی مقام دوبارہ حاصل کیا جائے۔ سو یہ احیا کی تحریکیں تھیں۔ گو ان کی ابتدا اصلاح دین سے ہوئی مگر ان کی کوشش یہ تھی کہ ہم کسی نہ کسی طریقے سے اپنا کھویا ہوا سیاسی مقام حاصل کر سکیں۔

یہاں میں آپ کو چند بہت اہم باتیں بتانا چاہتا ہوں کہ جس وقت برِصغیر میں احیاے اسلام کی تحریک شروع ہوئی تو اس میں پہلا سوال یہ اُٹھایا گیا کہ کیا مسلمان پر غیر مسلم حاکم کی اطاعت واجب ہے؟ کیونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو، رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرو اور اس کے بعد ان اولوالامر کی جو تم میں سے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ مسلمان بنیادی طور پر مردِ حر ہی ہوسکتا ہے وہ کسی غیر مسلم حاکم کی اطاعت نہیں کرسکتا ہے اس اولوالامر کی اطاعت کرسکتا ہے جو اس کے اپنے میں سے ہو۔ اس زمانے میں باقاعدہ فتوے بھی دیے گئے کہ برصغیر دراصل ایک مسلم ریاست اور دارالاسلام تھی لیکن اب چونکہ اس پر غیر مسلم کا قبضہ ہوگیا ہے لہٰذا یہ مسلمانوں کے لیے دارالحرب ہے اور جب کوئی مسلم ملک یا دارالاسلام، دارالحرب میں منتقل ہو جائے تو مسلمانوں کے لیے دو ہی راستے ہیں یا تو وہ ہجرت کر کے کسی مسلمان ملک میں چلے جائیں یا جہاد کریں۔ برصغیر میں یہ صورت اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں اس وقت پیدا ہوئی جس وقت انگریز یہاں قابض ہو چکا تھا اور اس وقت کے مسلم فقہا نے یہی سوال اُٹھایا اور بالآخر سیّد احمد بریلوی نے جہاد کی تنظیم کی۔ اس نے سرحد کو مرکز جہاد بنایا اور یوں جہاد کی تحریک شروع ہوئی۔ اب یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ جہاد کی تحریک کیوں کامیاب نہ ہوسکی؟ اس کی وجہ یہ تھی کہ پرانے اور قرونِ وسطیٰ کے طور طریقوں سے مغربی ممالک اور بالخصوص انگریز کے عسکری وسائل کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ زمانہ بدل چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی تبدیلی کی ضرورت تھی جس کا احساس ان تحریکوں کو نہ تھا۔ گو وہ تحریکیں ایک جدید دور میں نمودار ہو رہی تھیں لیکن اب بھی اپنی ساخت میں قرونِ وسطیٰ کی ذہنیت رکھتی تھیں۔ لہٰذا کسی ایسی تحریک کی ضرورت تھی جسے اس بات کا احساس ہو کہ زمانے میں تغیر آچکا ہے اور اس تغیر کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ضرورت اس اَمر کی ہے کہ ہم ایسے طور طریقے اپنائیں جن سے کامیاب ہوسکیں اور اگر کامیابی سے ہم کنار نہ ہوں تو پھر دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ بہرحال تحریکِ احیا کا یہ دور ابتدائی تھا جس میں مسلمانوں نے اپنے دین یا عقیدے کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کیا۔ ہندوستان میں سیّد احمد بریلوی اس تحریک کے بانی تھے، عرب کی سرزمین پر محمد بن عبدالوہاب، سوڈان میں محمد السنوسی اور وسطی ایشیا اور زار کے روس میں حاجی مراد تھے، جنھوں نے یہ تحریک شروع کی اور زاروں کا مقابلہ کرتے رہے۔ آپ میں سے اگر کسی نے حاجی مراد کے متعلق طالسطائی کا ناول پڑھا ہے تو آپ کو اس بات کا اندازہ ہوگا کہ حاجی مراد اور روس کے مسلمانوں نے اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لیے کتنی قربانیاں دی تھیں۔ اب ایک یا دو نسلوں کے بعد یہ احیا کا ماحول جاری رہتا ہے۔ مگر دنیائے اسلام مختلف النوع شخصیتیں پیدا کرتی ہے۔ یہ شخصیتیں محسوس کرتی ہیں کہ زمانہ بدل گیا ہے۔ ہمیں معلوم یہ کرنا چاہیے کہ ان مغربی ممالک، ان نوآبادیاتی طاقتوں کی قوت کا راز کیا ہے۔ یہ راز پانے اور

اس کو اپنانے کی کوشش کریں کیونکہ ہم جب تک وہ راز نہیں پاسکیں گے ان کا مقابلہ نہیں کر سکیں گے۔ لہٰذا ان شخصیات نے یہ سوچا کہ جو مذہبی نظریات یا نئے نظریات دنیائے اسلام میں درآرہے ہیں ان کو کسی نہ کسی طریقے سے اسلام میں ضم کیا جائے۔ جو نظریہ یا تصور اسلام میں ضم ہوسکتا ہے اسے قبول کرلیا جائے اور جو نہیں ہوگا اسے رد کر دیا جائے۔ اس قسم کی شخصیات ساری دنیائے اسلام میں نمودار ہوتی رہی ہیں۔ برِ صغیر میں سر سیّد احمد خان، روس میں مفتی عالم جان، ترکی میں نگہت پاشا، اور مصر میں مفتی عبدہ اس قسم کی شخصیات تھیں۔ ان شخصیات کا کام یہ تھا کہ کسی نہ کسی طریقے سے ان مغربی نظریات کو اسلام میں ضم کیا جائے۔ یہ ایک ایسا موقع تھا کہ دنیائے اسلام میں دو مکتبہ ہائے فکر بن گئے۔ ایک وہ مکتبہ فکر جو کسی صورت میں بھی مغربی نظریات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھا اور دوسرا وہ جو کہتا تھا کہ زمانہ بدل گیا ہے اس لیے ہمیں بھی اپنا اندازِ فکر بدلنا ہے، اس لیے وہ مغربی نظریات جن کا اسلام کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا ان کو قبول کر لینا چاہیے۔ یوں یہ دو بظاہر مخالف رجحانات دنیائے اسلام میں نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں سے کون سا نظریہ غلط تھا یا کون سا درست تھا۔ یہ حالات یا وقت نے بتایا۔

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں مکتبہ ہائے فکر کا مقصد اسلام ہی کا تحفظ تھا۔ البتہ اندازِ فکر مختلف تھا۔ اندازِ فکر میں اختلاف آج بھی موجود ہے۔ آج بھی ایسی شخصیات ہیں جو حقیقتاً محسوس کرتی ہیں کہ ہم کوئی بھی بیرونی تصور اپنانے کی کوشش نہیں کریں گے اور نہ ہی ہم یہ اُصول ماننے کو تیار ہیں کہ دنیا میں کوئی تغیر و تبدل آیا ہے۔ دوسرا مکتبہ فکر یہ ہے کہ تغیر و تبدل تو دنیا میں ہر وقت ہی آتا رہتا ہے کیونکہ انسان کی زندگی تغیر ہی کی پابند ہے۔ اس تغیر کو سامنے رکھتے ہوئے ہمیں اپنے آپ کو موجودہ تقاضوں کے مطابق ڈھالنا چاہیے اور اس سے اثر قبول کرنا چاہیے۔ اس لیے جو نظریات ہمارے عقائد سے مطابقت رکھتے ہیں ان کو ہم قبول کرلیں گے اور جو مطابقت نہیں رکھتے ان کو قبول نہیں کرتے۔ یہ دو نظریات اور مکتبہ ہائے فکر اب بھی دنیائے اسلام میں نظر آتے ہیں۔ لیکن ایک دور ایسا بھی تھا کہ جب یہ دونوں مکتبہ ہائے فکر آپس میں متصادم ہونے لگے مثلاً سر سیّد احمد خان کی تحریک کی علماء نے بہت زیادہ مخالفت کی۔

اس مخالفت کے نتیجے میں مسلمانوں میں جدید تعلیم کا فروغ متاثر ہوا۔ اس کے باوجود وقت کا بہاؤ نہ رُک سکا اور وہ وقت آگیا جب دنیائے اسلام میں ایک ایسی شخصیت پیدا ہوئی جس نے ان دو بظاہر مخالف رجحانات کو باہم شیر و شکر کر دیا۔ یہ شخصیت سیّد جمال الدین افغانی

کی تھی۔ سیّد جمال الدین افغانی نے بڑی کوشش کی کہ دنیاے اسلام کے ممالک باہم متحد ہو جائیں۔ لیکن ان کی سب سے بڑی خدمت یہ تھی کہ دنیاے اسلام کے اتحاد کا احساس جدید دور میں پہلی مرتبہ انھیں ہی ہوا۔ دوسری چیز یہ کہ میں نے جن دو مختلف مکتبہ ہائے فکر کا ذکر کیا، ان میں امتزاج اور مفاہمت پیدا کی اور اس کے ساتھ ہی انھوں نے مسلمانوں کو یہ بھی احساس دلایا کہ یورپ کی طاقت کے راز کو سمجھنا بے حد ضروری ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو سائنس اور ٹیکنالوجی کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنی چاہیے۔ یہی سبب ہے کہ علامہ اقبال سید جمال الدین افغانی کو عہد حاضر کا مجدد کہتے ہیں۔ اب یہاں سیّد جمال الدین افغانی ہی ہیں جنھوں نے ہمیں پہلی مرتبہ یہ احساس دلایا کہ اسلام مردانِ حر کا مذہب ہے۔ اس لیے اس مذہب کا طاقت کے بغیر تصور نہیں کیا جا سکتا یعنی مسلمان محکوم نہیں ہو سکتا۔ قرآن مجید میں محکوم مسلمانوں کے لیے کوئی ضابطۂ حیات نہیں ہے۔ اس لیے مسلمان اگر دنیا میں رہ سکتا ہے اور مسلمان کہلا سکتا ہے تو یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کے ہاتھ میں طاقت ہو اور یہ طاقت سائنس اور ٹیکنالوجی کے بغیر ہاتھ میں نہیں آتی۔ اب سوال یہ ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ہی بدولت معاشی اور عسکری قوت حاصل ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے مسلم مفکرین نے بالخصوص انھی باتوں کی طرف توجہ دی۔

دنیاے اسلام کا اتحاد کس طرح وجود میں لایا جائے؟ سیّد جمال الدین افغانی نے تجویز کیا تھا کہ اس وقت وفاقی نظام قائم کیا جائے جو مسلم ممالک پر مشتمل ہو اور ترک خلیفہ اس کا مرکز ہو۔ سیّد جمال الدین افغانی کی کوشش تھی کہ کسی طریقے سے دنیاے اسلام کے مسلمانوں کو اکٹھا کر دیا جائے یہی وجہ ہے کہ ان کے معتقدین میں ایران، عراق، افغانستان، روس اور ترکی سب ممالک کے لوگ شامل تھے۔ لیکن جس وقت سیّد جمال الدین افغانی نے یہ تحریک شروع کی جو احیاے اسلام کا بھی حصہ تھی تو مغربی ممالک نے ایک دم ان کے خلاف ایک پراپیگنڈہ شروع کر دیا کہ یہ پین اسلامک تحریک ہے۔ پین اسلامک سے مراد یہ ہے کہ دنیاے اسلام جنگجو، جاہل اور خونخوار (باربیرک) قومیں ہیں جو یورپ کے تمدن کو تباہ کرنے کے لیے اکٹھی ہو رہی ہیں۔ یہ پراپیگنڈہ فرانس اور یورپ کے دیگر مختلف ممالک کے اخباروں میں شروع کیا گیا۔ اس پراپیگنڈہ کا مقصد یہی تھا کہ کسی نہ کسی صورت میں یورپی لوگوں کو اس خطرے اور اس فتنے سے ڈرایا جائے کہ مسلمان بھی اکٹھا ہونا شروع ہو گئے ہیں، انھیں کسی نہ کسی طریقے سے باز رکھا جائے، لہٰذا اُنھوں نے ایسے طریقے اختیار کیے کہ جن سے مسلمانوں کو متحد ہونے سے روکا

جاسکے۔ یہ دوسری جنگ عظیم ہی کا وقت تھا جب انگریزوں نے وعدہ کیا کہ ہم فلسطین کو یہودیوں کا وطن بنا دیں گے۔ اس سلسلے میں بالفور ڈیکلیریشن (Balfour Declaration) وجود میں لائی گئی اور اس کا اعلان کیا گیا۔ اب ۳۴-۱۹۳۳ء کا دور آجاتا ہے۔ یہ وہ دور ہے جب علامہ اقبال ہسپانیہ گئے اور انھوں نے مسجد قرطبہ کو دیکھا اور اس کے نظارے سے بہت متاثر ہوئے اس موقع پر ان کے جو جذبات تھے ان کو ان کی مشہور نظم ''مسجد قرطبہ'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کے اشعار سے احیا کی تحریکوں کا مطلب واضح ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

دیکھ چکا المنی شورشِ اصلاح دیں
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقشِ کہن کے نشاں

المنی سے مراد جرمنی ہے سو وہ اشارہ کر رہے ہیں کہ جرمنی نے بھی اصلاح دین (Reformation) کی تحریک دیکھ لی اور اس تحریک کا اثر یہ ہوا کہ عہد کہن کے تمام نشان مٹ گئے۔ کیتھولک کلیسا کی حاکیت کا خاتمہ ہوا۔ نیشن سٹیٹس وجود میں آگئیں:

حرف غلط بن گئی عصمت پیر کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتیِ نازک رواں
چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
ملت رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذت تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
رُوح مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا؟
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا؟

آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس وقت کے مفکرین کے دل کے احساسات کیا تھے۔ وہ کہتے تھے کہ یورپ انقلابوں میں سے گذر چکا ہے۔ ہر قوم انقلاب سے گذر چکی ہے اور ہمارے دل اور روحِ مسلمان میں بھی اضطراب ہے لیکن وہ وقت کب آئے گا؟ وہ وقت آگیا کیونکہ گنبد نیلوفری نے رنگ بدلا۔ جس وقت یہ اشعار کہے گئے اس کے دس پندرہ سال بعد پاکستان وجود میں آیا جو خود ایک انقلاب تھا اور کتنی قربانیوں کے بعد یہ ملک منصۂ شہود پہ آیا۔ پاکستان کا وجود

میں آنا احیائے اسلام کی ہی تو پیداوار ہے۔ اس کے بعد دنیا کے مختلف مسلم ممالک آزادی حاصل کرتے چلے گئے۔ مراکو آزاد ہوا، لیبیا آزاد ہوا، تیونس آزاد ہوا، شام آزاد ہوا، لبنان آزاد ہوا اور مصر سے بھی انگریز کا غلبہ ختم ہوگیا۔ دنیائے اسلام میں آزادی کا یہ سلسلہ رفتہ رفتہ انڈونیشیا اور ملائیشیا تک پھیل گیا۔

افریقہ اور ایشیا میں کسی جگہ بھی مسلمانوں کا ایسا خطہ موجود نہ تھا جو کہ سیاسی طور پر آزاد نہ ہو سکا اب احیائے اسلام کی ان مختلف تحریکوں کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا جو اٹھارھویں صدی سے وجود میں آئیں اور آتی چلی گئیں جن کے نتیجے میں سیاسی طور پر تو مسلم ممالک آزاد ہو گئے مگر ضرورت یہ تھی کہ مسلم ممالک معاشی طور پر بھی آزاد ہوتے یعنی سیاسی آزادی تو انھیں مل گئی لیکن معاشی آزادی ابھی حاصل نہ ہوسکی تھی اور یہی منزل ہے جہاں سے دنیائے اسلام کا ایک نیا مرحلہ شروع ہوا اور تجدید کی تحریک نے ایک نیا رنگ اختیار کیا۔

اب عہد حاضر کی احیائے اسلام کی تحریکوں کی طرف آجائیے۔ دنیائے اسلام کی ان تحریکوں کی ایک بنیادی وجہ تو اسرائیل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسرائیل کا وجود ہی مسلمانوں کی جدید تحریکوں کا سبب ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا خنجر ہے جو دنیائے اسلام کے دل میں مغرب نے گھونپا ہوا ہے۔ دشمن کا جو تصور اسلام میں یا علامہ اقبال کے نزدیک تھا اس سلسلے میں آپ کے سامنے اسرارِ خودی کی وہ نظم لانا چاہتا ہوں جس میں ایک نوجوان شخص حضرت داتا گنج بخش کے پاس آتا ہے اور کہتا ہے کہ اے حضورِ والا، آپ دعا کیجیے کہ مجھے میرے دشمنوں سے چھٹکارا مل جائے۔ مجھے چاروں طرف سے دشمنوں نے گھیر رکھا ہے۔ میری راتوں کی نیند انھوں نے حرام کر رکھی ہے۔ خدا کے واسطے میرے لیے دعا کیجیے کہ مجھے ان دشمنوں سے چھٹکارا ملے اور یہ غارت ہوں تو حضرت داتا گنج بخش نے اسے فرمایا کہ میاں تو مجھ سے یہ دعا کیوں کرواتا ہے کہ تیرے دشمنوں کو خدا غارت کرے۔ دراصل دشمن تو ایک لحاظ سے دوست ہے کہ وہ تجھے بیدار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر دشمن نہ رہے تو تُو غفلت کی نیند سو جائے گا جبکہ زندگی کا مقصد غفلت کی نیند سونا نہیں بلکہ بیدار رہنا ہے۔ سو اس لحاظ سے، یہ دشمن، یہ خنجر جو اسرائیل کی شکل میں ہمارے سینے میں گھونپا گیا ہے اس کا بنیادی مقصد ہی تجدید ہے، یعنی تجدید دین کی تحریک، احیائے اسلام کی تحریک اور احیائے اسلام کی تحریک ہم میں مسلسل زندہ ہے۔ یہ اللہ کی مصلحت ہے۔ یہ صورت تو فلسطین میں پیدا ہوئی کہ یہاں اسرائیل وجود میں آیا۔ دوسری صورت افغانستان کی ہے کہ

افغانستان میں روس کے غلبے کے سبب بھی دنیاے اسلام میں یہ عہد حاضر کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بہت بڑی تحریک ایران کی ہے جو انقلابِ ایران کی صورت میں وقوع پذیر ہو چکی ہے اور وہ بھی اسی مرحلے میں سے گذر رہی ہے۔ یہ نئی تحریکیں جن کا ابھی تک کسی کتاب میں ایک تسلسل کے ساتھ بیان نہیں ہوا۔ چونکہ ہم ان تحریکوں کے اتنے قریب رہ رہے ہیں کہ ان کا صحیح طور پر اندازہ کرنا ممکن نہیں مگر ان ساری تحریکوں کا ایک مقصد ضرور ہے اور وہ یہ کہ دنیاے اسلام غیر مسلم دنیا کو یہ پیغام دینا چاہتی ہے کہ ہمیں نہ تو تمھارا سرمایہ دارانہ نظام قبول ہے اور نہ ہی تمھارا اشتراکی نظام۔ ہمیں مشرقی نظام قبول ہے نہ مغربی نظام، ہم کوئی نظام نافذ کریں گے تو وہ اپنا نظام ہوگا۔ خواہ اس کے لیے ہمیں کتنی ہی تگ و دو کرنی پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ جس طرح سیّد جمال الدین افغانی کے دور میں مغرب نے کوشش کی تھی کہ مسلمانوں کے اتحاد کے خلاف پراپیگنڈہ کیا جائے۔ اسی طرح اب بھی احیاے اسلام کی تحریکوں کے متعلق مغربی پریس میں شدید پراپیگنڈہ ہو رہا ہے اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ خاص طور پر ٹیلی کمیونیکیشن سسٹم کے وسائل یہودیوں کے ہاتھ میں ہیں اور ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ کسی نہ کسی طریقے سے مسلمانوں کو ٹیکنیکل علم سے محروم رکھا جائے۔ بعض یونی ورسٹیاں یہ پسند نہیں کرتیں کہ مسلمان اٹامک سائنس میں باہر کی ڈگریاں حاصل کریں۔ چونکہ وہ ہمیں اس قسم کی معلومات سے محروم رکھنا چاہتی ہیں۔ اب مقصد یہ ہے کہ چونکہ ہم نے اپنی جگہ پر یہ فیصلہ کرلیا ہے کہ دنیاے اسلام اپنا نظام نافذ کرے گی۔ ایک فلاحی ریاست جو کہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے فلاحی ہو، وجود میں لائی جائے گی۔ یہ سب سے بڑا سبق ہے۔ یہ سب سے بڑا پیغام ہے جو دنیاے اسلام دوسروں کو دینا چاہتی ہے اور اس سلسلے میں جو بھی طریقہ کار اختیار کرنا ہے اس کے لیے ہمیں ٹیکنیکل اور سائنٹفک علم کی ضرورت ہے اور جب تک وہ ہمیں حاصل نہیں ہو جاتا ہے یہ تحریک جاری و ساری رہے گی۔

مَیں اب اس بحث کو ختم کرتا ہوں اور اگر آپ نے کچھ سوالات پوچھنے ہیں تو ضرور پوچھیے۔

س: ڈاکٹر صاحب آپ نے فرمایا ہے کہ تحریک احیاے اسلام کے سلسلے میں روس میں مسلمانوں نے اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لیے قربانیاں دیں۔ آپ یہ وضاحت فرمادیں کہ یہ تشخص کیا ہے اور کیا افغانستان میں بھی یہی چیز کارفرما ہے؟

ج: آپ نے خود ہی اس سوال کا جواب دے دیا ہے۔ افغانستان میں بھی اس وقت یہی کوشش ہو رہی ہے۔ تشخص سے مراد ہے کہ اسلامی طرزِ حیات کو قائم رکھنے کی کوشش کی

جائے۔ وسطی ایشیا میں بھی زار روس کے زمانے میں جس وقت ان علاقوں کو تاراج کیا گیا، مسلمانوں کی کوشش یہی تھی کہ ان کے ممالک سیاسی اور اقتصادی طور پر آزاد رہیں اور آزادی سے مراد یہ ہے کہ وہ اسلامی نظریہ حیات کے مطابق اپنی زندگی گزاریں۔ یہی صورت اس وقت افغانستان میں بھی ہے۔

س: ڈاکٹر صاحب ابھی آپ نے یہ فرمایا ہے کہ اسرائیل ملت اسلامیہ کے جسم میں مغرب کی طرف سے گھونپا ہوا ایک خنجر ہے تو وہ کون سی چیز ہے جو پورے عالم اسلام کو اس کے خلاف مل کر جہاد کرنے اور اس کا مکمل بائیکاٹ کرنے سے روکتی ہے؟

ج: یہ بھی آپ نے بڑا مناسب سوال کیا ہے اور اس سے آپ کے جذبات اور خلوص کی عکاسی ہوتی ہے۔ آپ دعا کیجیے کہ یہی خلوص ہر مسلمان کے دل میں پیدا ہو اور کوئی عجب نہیں کہ جس طرح آپ چاہتے ہیں وہ صورت پیدا ہو جائے۔

س: ڈاکٹر صاحب آپ نے یہ بات کی کہ مسلمان انگریز کے خلاف ہیں لیکن پھر بھی وہ سائنس اور ٹیکنالوجی میں انگریز کی طرف جاتے ہیں۔ مثلاً سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم وہیں پر حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس بارے میں آپ کچھ کہیں گے؟

ج: اصل میں یہ مخالفت نظریاتی ہے۔ آپ ایک شخص کے نظریاتی طور پر مخالف ہو سکتے ہیں لیکن جہاں تک تحصیل علم کی بات ہے تو وہ جس صورت میں بھی حاصل ہو سکتا ہے اسے حاصل کرنا چاہیے۔

س: مسلمانوں کی موجودہ سیاسی حالت میں، علامہ اقبال کے خواب 'ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے' کی تعبیر ممکن ہے یا نہیں؟

ج: جی یقیناً ممکن ہے جب علامہ اقبال کے نزدیک ممکن ہو سکتی تھی تو ہمارے خیال میں ممکن کیوں نہیں ہے۔ یقیناً ممکن ہے۔

س: ڈاکٹر صاحب، سب تحریکیں زوال کے زمانے میں کیوں ابھرتی ہیں۔ عروج کے زمانے میں کیوں منظر عام پر نہیں آتیں۔ ذرا وضاحت کیجیے؟

ج: میں نے یہ عرض کیا تھا کہ احیا کی تحریک زوال ہی کے دور میں پیدا ہوتی ہے۔ ایک لحاظ سے زوال کا دور پژمردگی کا دور ہے لہٰذا بیداری کا عالم یا زندگی کی کیفیت اسی وقت پیدا ہوگی جب نزع کا عالم پہلے سے وجود میں آیا ہوگا۔ سو نزع کے عالم سے از سر نو زندگی کی

صورت کا پیدا ہونا احیا کہلاتا ہے۔

س: ڈاکٹر صاحب ہم دیکھتے ہیں کہ جتنی بھی تحریکیں ہیں ان میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے حصول پر کبھی اتنا زیادہ زور نہیں دیا گیا۔ کیا آپ یہ سمجھتے ہیں مغرب کی سائنس اور ٹیکنالوجی کو پوری طرح حاصل کیے بغیر احیائے دین کا تصور پورا ہو سکتا ہے؟

ج: میرا خیال ہے کہ اس طرح عقیدے کی پرورش کرنی چاہیے کہ روحانی اسلام ایک ایسا دین ہے جو یہ نہیں کہتا کہ صرف روحانی قوت حاصل کرو اور مادی قوت کی طرف توجہ نہ دو۔

س: آپ نے ان تحریکوں میں مسلمانوں کی حالت کا ذکر کیا ہے لیکن ان میں پبلک participation کیا تھی یا اب کیا ہے۔ اس کے متعلق کچھ فرمایئے؟

ج: اصل میں کوئی بھی تحریک عوام کی شمولیت کے بغیر تحریک نہیں بنتی جن شخصیات کا ذکر میں نے آپ کے سامنے کیا ہے یہ میں نے تحریکوں کے حوالے کے لیے کیا ہے۔ اصل میں ان شخصیات سے مراد وہ تحریکیں ہیں جن کے ساتھ عوام تھے۔ اب تک جو مقاصد بھی حاصل کیے گئے ہیں ان میں عوام الناس کی تائید ہی تھی تو وہ حاصل ہوئے ہیں ورنہ یہ ممکن ہی نہیں تھا۔

س: ڈاکٹر صاحب، جتنی بھی تحریکیں اُٹھی ہیں وہ نیشنلزم کی بنیاد پر اُٹھی ہیں تو مسلمانوں کی کوئی عالمگیر تحریک کیوں نہیں اُٹھتی؟

ج: جی ہاں، یہ بڑا اچھا سوال آپ نے اُٹھایا ہے کہ اے کاش مسلمانانِ عالم میں یہ احساس ہوتا۔ چونکہ ان کا دین ایک ہے لہٰذا یہ جو قدرِ مشترک ہے اس بنا پر وہ اکٹھے ہوں لیکن اصل میں بات یہ ہے کہ ایک چیز حقیقت ہوتی ہے اور ایک چیز تخیل ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ حقیقت، تخیل کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو۔ لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ تخیل کو چھوڑ دیا جائے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں اپنی طرف سے اس تخیل کو پیدا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اگر بعض ایسی صورتیں ہیں کہ ان میں دقتیں پیش آتی ہوں تو ان پر عبور حاصل کرنا چاہیے اور ہو سکتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی مدد شامل ہو، تو جو کچھ آپ کے ذہن یا قلب میں ہے پورا ہو جائے۔

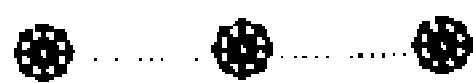
س: ڈاکٹر صاحب، یہ ٹھیک ہے کہ اٹھارھویں صدی سے لے کر اب تک اسلامی احیا کی بیسیوں تحریکیں چلی ہیں مگر آج ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اسی چوراہے پر کھڑے ہیں جہاں

آج سے دوصدی پہلے کھڑے تھے۔ آپ اس کی وضاحت فرمائیں گے۔

ج: اس کے لیے میں آپ سے متفق نہیں ہوں کیونکہ اگر یہی صورت ہوتی تو اس وقت ہم یہاں بیٹھ کے اس ماحول میں یہ گفتگو نہ کر رہے ہوتے۔ ہم نے یقیناً ترقی کی ہے اور ہم ترقی کرتے چلے جائیں گے اور کوئی وجہ نہیں کہ ترقی نہ ہو۔ دراصل یہ اندازِ فکر کہ اتنا عرصہ گزر گیا ہے اور ہم نے کچھ بھی حاصل نہیں کیا، ہم وہیں کے وہیں ہیں، یہ اندازِ فکر درست نہیں کیونکہ آپ کو خود اس بات کا احساس ہے کہ اٹھارھویں صدی سے لے کر اب تک کتنے مسلم ممالک آزاد ہوئے ہیں۔ انھوں نے آزادی اپنی تگ و دو سے حاصل کی ہے۔ اب الجیریا کی جدوجہد اور تگ و دو ہے اس کو آپ دیکھیں۔ آپ کو اس بات کا اندازہ ہو گا کہ کس طرح انھوں نے اپنی جانیں ہتھیلی پر رکھ کر آزادی حاصل کی ہے۔ یہ جو اس قسم کی achievements ہیں انھیں achievements نہ سمجھنا درست نہیں ہے۔

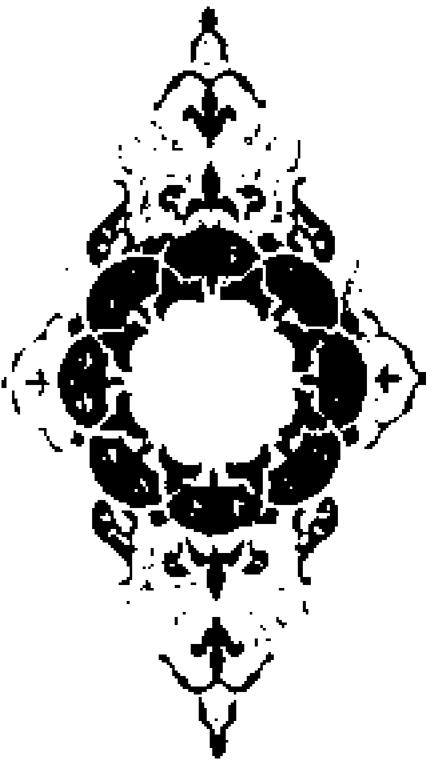
س: جناب، جب تک west oriented طبقہ مسلمانوں میں dominate کر رہا ہے کوئی طریقہ آپ سمجھتے ہیں کہ کامیاب ہو سکتا ہے؟

ج: یہ جو تاثر ہے کہ west oriented طبقہ مسلمانوں میں dominate کر رہا ہے میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک طرح کی generalization ہے جو درست نہیں۔ اس میں اصل بات یہ نہیں کہ کوئی شخص westernized ہے یا وہ westernized نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ آپ اس کا اندازہ اس طرح لگائیں کہ اس کی قومی خدمت کیا ہے۔ وہ قوم یا ملک کی کس قسم کی خدمت کرنے کے لیے تیار ہے۔ ہم یہ کہہ کر کہ چونکہ west oriented طبقہ dominate کرتا ہے لہٰذا یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا، ہم اس کو فریم غلط طور پر کر رہے ہیں۔ ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ کوئی شخص بھی جو ملت کی فلاح و بہبود کے لیے کچھ کہنا چاہتا ہے، قطع نظر اس کے کہ اس کا انداز کیا ہے، سوال یہ ہے کہ وہ کس مقصد یا کس نیت سے کہہ رہا ہے۔ اس کی نیت کی قدر کیجیے۔ اگر وہ بدنیت ہے تو خواہ وہ dominate کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اس کی نیت اس کے عمل پر اثر انداز ہو گی۔



حصہ دوم

اقبالیات



۱۔ شخصیات

اقبال ایک باپ کی حیثیت سے

آج اُس سانحہ کو بیتے نو برس ہونے کو آئے ہیں۔ اور آج مجھے زندگی میں پہلی مرتبہ ماضی کے اُن دھندلے نقوش کو کریدنے کے لیے کہا گیا ہے جن میں سے اکثر مندمل ہو چکے ہیں۔ میں حیران ہوں، کہاں سے شروع کروں۔ اس میں کوئی شک نہیں، اقبال دنیا کی نظر میں ایک ممتاز شاعر، فلسفی اور پیغامبر کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ایک انسان بھی تھے اور ایک ایسا انسان جس کا گھر ہو، بیوی ہو اور جسے اپنے بچوں سے محبت ہو، حالانکہ اپنی زندگی میں انھوں نے مجھے ایسا کوئی موقع نہیں دیا جس سے میں ان کی شفقت یا الفت کا اندازہ لگا سکوں۔ والدین اپنے بچوں کو اکثر پیار سے بھینچا کرتے ہیں، انھیں گلے لگاتے ہیں، انھیں چومتے ہیں، مگر مجھے اُن کے خدوخال سے کبھی اس قسم کی شفقت پدری کی موجودگی کا احساس نہیں ہوا۔ بظاہر وہ کم گو اور سرد مہر سے دکھائی دیتے تھے۔ مجھے منہ اٹھائے کبھی گھر میں اِدھر اُدھر بھاگتے دیکھ کر مسکراتے تو مربیانہ انداز سے، عجیب مخدومانہ التفات کی شان سے، گویا کوئی انھیں مجبوراً مسکرانے کو کہہ رہا ہو اور بعض اوقات تو میں انھیں اپنی آرام کرسی یا چارپائی پر آنکھیں بند کیے، اپنے خیالات میں مستغرق پاتا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ انھیں مجھ سے محبت نہ تھی، سراسر غلط ہے۔ ان کی محبت کے اظہار میں ایک اپنی قسم کا ضبط تھا، ایک گہری خاموشی تھی جس میں عنفوان شباب کے وقتی ہیجان کا فقدان تھا۔ اُس محبت کی نوعیت فکری یا تخیلی تھی جس تک میرا ذہن نارسا پہنچنے کی اہلیت نہ رکھتا تھا۔ شاید اس کی وجہ یہ بھی ہو کہ میں ان کے بڑھاپے کی اولاد تھا۔ بہر حال جہاں تک میری ذات کا

تعلق ہے میں اُن سے محبت کرنے کی بجائے خوف زیادہ کھاتا تھا۔ کیونکہ ہماری عمروں کا فرق باپ بیٹے کا نہ تھا بلکہ دادا اور پوتے کا تھا۔

مجھے اپنے خاندان کے بزرگوں سے معلوم ہوا ہے کہ میری پیدائش سے کئی سال پیشتر وہ حضرت مجددؒ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے تھے اور دعا کی تھی کہ اللہ انھیں ایک بیٹا عطا کرے۔ بعد میں جب میں نے ہوش سنبھالا تو مجھے اپنے ساتھ لے کر دوبارہ سرہند شریف پہنچے۔ اُس سفر کے دھندلے سے تصورات میری نگاہوں کے سامنے آتے ہیں۔ میں اُن کے ہمراہ مزار میں داخل ہوا تھا، گنبد کے تیرہ و تار مگر پُر وقار ماحول نے مجھ پر ایک ہیبت سی طاری کر دی تھی، میں پھٹی پھٹی نگاہوں سے اپنی چاروں طرف گھور رہا تھا جیسے میں اس مقام کی خاموش ویرانی سے کچھ کچھ مانوس ہوں۔ ابا جان نے وہاں مجھے اپنے قریب بٹھالیا، پھر انھوں نے قرآن مجید کا ایک سپارہ منگوایا اور دیر تک پڑھتے رہے۔ اُس وقت صرف ہم دونوں ہی مقبرے میں موجود تھے۔ گنبد کی تاریک فضا میں ان کی آواز کی گونج ایک ہیبت ناک ارتعاش پیدا کر رہی تھی۔ میں نے دیکھا، ان کی آنکھوں سے آنسو اُمڈ کر رخساروں پر ڈھلک آئے ہیں۔ خیر، دو ایک روز وہاں ٹھہرنے کے بعد ہم گھر واپس آ گئے۔ لیکن مجھ پر اس راز کا انکشاف نہ ہوا کہ آخر اُس مزار پر مجھے لے جانے کا مقصد کیا تھا اور وہ آنسو کیوں؟ مجھے یاد ہے، میں بچپن میں اکثر یہی سوچا کرتا تھا۔

عام طور پر گھر میں اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے میرا سابقہ ابا جان کی بجائے اماں جان سے زیادہ پڑتا تھا۔ خرچ کرنے کو پیسے، پہننے کو کپڑے وغیرہ ہمیشہ اماں جان ہی سے ملتے تھے۔ مگر حیرت کی بات ہے، باوجود اِس کے کہ میں اُن کے ہاں بارہ سال کے طویل انتظار کے بعد پیدا ہوا تھا، پھر بھی مجھے اکلوتا نہ سمجھتیں اور نہ ہی مجھ سے لاڈ پیار ہوتا۔ جہاں تک مجھے یاد ہے، میں نے انھیں بھی ہمیشہ تیوری چڑھا کر اپنی طرف گھورتے ہوئے محسوس کیا۔ کئی بار تو مجھے خیال آیا کرتا کہ میں اپنے والدین کا حقیقی بیٹا نہیں ہوں بلکہ انھوں نے مجھے کسی سے لے کر پالا ہے۔ اور اکثر اوقات یہی خیال اس قدر شدت اختیار کر جاتا کہ میں اپنے آپ کو بُری طرح تنہا محسوس کرتا۔ اُن دنوں ابھی میری چھوٹی ہمشیرہ منیرہ پیدا نہ ہوئی تھی۔ پھر بھی، میں یہاں یہ کہنا ضروری سمجھتا ہوں، میری لمحہ بھر کی غیر موجودگی ان دونوں کے لیے ایک بہت بڑا عذاب تھی۔ یہاں تک کہ جب میں پہلی مرتبہ اسکول گیا تو اماں جان، ابا جان کے پاس بیٹھی عرصہ تک روتی رہیں اور ابا جان انھیں تسلیاں دیتے رہے۔ لیکن یہ باتیں سننے میں آئی ہیں، دیکھنے میں نہیں آئیں۔

ہر گھر کی باتیں چھوٹی چھوٹی ہوا کرتی ہیں مگر اُن سے گھر کے افراد کے کرداروں پر روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ بعض اوقات والدین میں بچوں کی تربیت کے سلسلہ میں تنازعہ بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اسی طرح ابا جان اور اماں جان میں میری وجہ سے کئی بار تکرار ہو جاتا۔ مثلاً اماں جان کو میرے متعلق ہر وقت یہی فکر دامنِ گیر رہتا کہ میں جب بھی خود کھانا کھاؤں تو پیٹ بھر کر نہیں کھاتا، اس لیے وہ ہمیشہ مجھے اپنے ہاتھ سے کھانا کھلایا کرتیں۔ یہاں تک کہ میں سات برس کا ہو گیا لیکن اپنے ہاتھ سے کھانا نہیں کھا سکتا تھا۔ ابا جان اس بات پر متعدد بار ناراض ہوئے کہ تم اِسے بُری عادتیں ڈال رہی ہو، اگر یہ جوان ہو کر بھی خود کھانا نہ کھا سکا تو کیا ہوگا۔ ہم لوگ رات کو اکثر چاول کھایا کرتے تھے، اس لیے اب یوں ہوتا کہ بطور احتیاط چمچہ میری پلیٹ کے قریب رکھ دیا جاتا۔ مگر کھانا اماں جان ہی کھلاتیں۔ ابا جان کی عادت تھی کہ وہ ہمیشہ دبے پاؤں، خاموشی کے ساتھ زنانہ میں آیا کرتے۔ کسی کو کانوں کان خبر نہ ہوتی حتیٰ کہ وہ سر پہ آ دھمکتے۔ بہر حال جب بھی اماں جان مجھے کھلا رہی ہوتیں، ان کا دھیان ہمیشہ باہر ہی رہتا اور جونہی وہ ابا جان کے قدموں کی ہلکی سی چاپ بھی سنتیں، اپنا ہاتھ علیحدہ کر کے، چمچہ میرے آگے رکھ دیتیں اور میں خود کھانے میں مشغول ہو جاتا۔ مجھے یقین ہے، ابا جان کئی بار اس کا سراغ لگا چکے تھے، مگر وہ اپنی مخصوص ہنسی کے بعد چلے جایا کرتے۔

میں بچپن میں بے حد شرارتی تھا اس لیے اماں جان سے بلا ناغہ مار کھانا تو میرا معمول بن چکا تھا۔ پڑھائی سے بھی کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ مگر ابا جان سے میں نے مار بہت کم کھائی ہے۔ میرے لیے اُن کی جھڑک ہی کافی ہوا کرتی۔ گرمیوں میں دوپہر کے وقت ننگے پاؤں دھوپ میں پھرنے پر مجھے کئی مرتبہ کوسا گیا۔ ابا جان جب کبھی بہت ناراض ہوتے تو اُن کے منہ سے ہمیشہ یہ الفاظ نکلتے "احمق آدمی، بیوقوف——" یہاں مجھے ابا جان سے مار کھانے کا ایک واقعہ یاد آ گیا ہے۔ مجھے بچپن میں روز ایک آنہ خرچ کرنے کو ملا کرتا اور اسے خرچ کر چکنے کے بعد خواہ میں اماں جان کی کتنی ہی منتیں کرتا مجھے مزید کچھ نہ ملتا، بلکہ ہر لحہ ان کے خفا ہونے کا احتمال رہتا۔ ایک دفعہ اتفاقاً یوں ہوا کہ کوئی مٹھائی بیچنے والا ہمارے گھر کے سامنے آیا۔ مٹھائی دیکھ کر میرے منہ میں پانی بھر آیا۔ لیکن جیب خالی تھی۔ اُسے بٹھا تو لیا، اور اماں جان کے پاس دوڑا آیا کہ شاید کچھ مل جائے۔ مگر اُنھوں نے ٹکا سا جواب دے دیا۔ طبیعت اول سے ضدی پائی تھی۔ خیال آیا کہ اُس خوانچہ فروش سے پوچھیں کہ پیتل دے کر مٹھائی دے سکتا ہے یا نہیں۔ بدقسمتی سے اُس نے ہاں کہہ دی۔ بس پھر کیا تھا۔ سائے کی طرح ابا جان کے کمرے میں گھسا اور ایک طرف پڑے ہوئے ٹیبل

فین کی پیچھے لگے ہوئے پیتل کے پرزے کو اتارا، خوانچہ فروش کولا کر دے دیا اور اُس سے مٹھائی لے لی۔ مگر شامت اعمال سے ہمارا ڈرائیور اُدھر سے گزر رہا تھا۔ اُس نے آ کر اباجان سے شکایت کر دی۔ ہمیں گھر کی حدود میں داخل ہوتے ہی اطلاع ملی کہ اباجان بلا رہے ہیں۔ ہم ڈرتے ڈرتے ان کے کمرے میں داخل ہوئے۔ وہ اپنی آرام کرسی پر نیم دراز تھے، ہمیں دیکھتے ہوئے اٹھ کھڑے ہوئے اور تین چار تھپڑ ہماری گردن پر جما دیے۔ اباجان جب کبھی بھی مجھے مارتے گدی پر مارتے۔ وہ زور سے تو نہ مارتے مگر گدی جسم کا ایک ایسا حصہ ہے جہاں لگا زیادہ کرتی ہے۔ اِس کے علاوہ اگر مجھے اُن سے کبھی مار کھانے کا اتفاق ہوا تو وہ جھوٹ بولنے پر تھا۔

ہم گھر میں شور نہ مچا سکتے تھے۔ اگر میں اپنے ہم عمر بچوں کے ہمراہ باہر دالان میں کبھی کرکٹ کھیل رہا ہوتا تو ہمیں حکم ملتا کہ یہاں مت کھیلو۔ لیکن بعض اوقات وہ خود بھی ہمارے کھیل میں آ شامل ہوتے۔ ہمارے ہاتھ ان کی طرف گیند پھینکتے پھینکتے تھک جاتے مگر وہ بلا تھامے ''ٹھپ ٹھپ'' کرتے رہتے۔ ایک مرتبہ وہ اپنے کمرے میں بیٹھے تھے، ہم نے ہٹ جو لگائی تو گیند اُن کے دروازے کے شیشے کو توڑ کر نکل گیا۔ اُس روز سے ہمیں کرکٹ کھیلنے کی اجازت بند کر دی گئی۔ کئی بار کھلی بہار میں جب میں کوٹھے پر پتنگیں اڑا رہا ہوتا تو دبے پاؤں اوپر آ جاتے اور ہمارے ہاتھ سے پتنگ لے کر خود اڑانے لگتے۔ لیکن مجھے یاد ہے، انھوں نے جب بھی کبھی کسی اور پتنگ سے پیچ لڑایا تو ہمیشہ ہماری ہی کٹا کرتی تھی۔

اماں جان کی بڑی تمنا تھی کہ وہ تمام دن گھر پڑے رہنے کی بجائے کہیں ملازمت کر لیں۔ یہ سن کر وہ عموماً ہنس دیا کرتے تھے۔ اور حقیقت ہے کہ بچپن میں میں نے اِس معما کو کئی بار سلجھانے کی کوشش کی کہ میرے اباجان کیا کام کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی مجھ سے یہ سوال پوچھ بیٹھتا تو میں خاموش ہو جایا کرتا کیونکہ میں خود نہ جانتا تھا۔ اسی طرح اماں جان اُن پر مصر تھیں کہ کرایہ کا گھر چھوڑ کر اپنا گھر بنایئے۔ اُن ایام میں ہم میکلوڈ روڈ پر رہا کرتے تھے۔ آخر چار پانچ سال کے بعد جب وہ اپنا گھر بنانے میں کامیاب ہو گئے اور ہم سب میو روڈ پر اٹھ آئے تو نئے گھر پہنچنے کے تیسرے روز اماں جان رحلت فرما گئیں۔ ان کی وفات کے وقت میری عمر گیارہ برس کی تھی اور منیرہ کی پانچ برس۔

اماں جان کے انتقال کے بعد ہم دونوں بچے اباجان کے زیادہ قریب آ گئے۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے، جس وقت اماں جان فوت ہوئیں، ہم دونوں بہن بھائی ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑے اباجان کے کمرے کی طرف گئے۔ وہ بمطابق معمول اپنی چارپائی پر نیم دراز تھے کیونکہ اُن دنوں وہ

خود بیمار رہا کرتے تھے، حلق بیٹھ چکا تھا، بولتے وقت صاف نہ بول سکتے تھے۔ میں اور منیرہ اُن کے کمرے کے دروازے کی دہلیز تک پہنچ کر ٹھٹک سے گئے۔ یوں روتے کھڑا دیکھ کر انھوں نے انگلی کے اشارے سے ہمیں اپنے قریب آنے کو کہا اور اپنے ایک پہلو میں مجھے اور دوسرے میں منیرہ کو بٹھالیا۔ پھر اپنے دونوں ہاتھ پیار سے ہمارے کندھوں پر رکھتے ہوئے قدرے کرختگی سے مجھے کہنے لگے: ''تمھیں یوں نہ رونا چاہیے۔ یاد رکھو، تم مرد ہو اور مرد کبھی نہیں رویا کرتے''۔ اس کے بعد اپنی زندگی میں پہلی مرتبہ انھوں نے ہم دونوں بہن بھائیوں کی پیشانی کا باری باری بوسہ لیا۔

اماں جان کی بے وقت موت کی وجہ سے وہ کھوئے کھوئے سے رہنے لگے لیکن اب وہ ہم دونوں بچوں کا بے حد خیال رکھتے تھے۔ ہمیں حکم تھا کہ اپنے اپنے اسکول جانے سے پیشتر اُن سے مل کر جایا کریں۔ جاتی اور آتی دفعہ وہ ہم دونوں کی پیشانیوں پر بوسہ دیا کرتے۔ مگر مجھے اُس بوسہ میں شفقت یا پیار کی بجائے ہمیشہ معمول کی جھلک دکھائی دیا کرتی۔ گویا وہ ہمیں اس لیے چومتے رہے ہیں کہ مبادا ہم یہ تصور کرلیں کہ ہمیں ابا جان کی محبت میسر نہیں ہے۔ بہر حال منیرہ کو اُن کا قرب حاصل تھا۔ وہ رات کو عموماً انھی کے ساتھ سویا کرتی تھی۔ اُس کی ہر خواہش بغیر کسی حیل وحجت کے پوری کی جاتی اور میں کبھی اُسے جھڑک دیتا یا مار بیٹھتا تو میری شامت آجاتی۔ انھیں ہم دونوں بہن بھائیوں کے جھگڑے پر بہت رنج ہوتا تھا۔ وہ اکثر مایوسانہ انداز سے اپنے احباب میں کہا کرتے تھے کہ دونوں آپس میں لڑتے رہتے ہیں اور مجھ سے یہ دیکھا نہیں جاتا۔ اور احباب کے کہنے کے باوجود بھی، کہ جس گھر میں بچے ہوں وہاں لڑائی وغیرہ ہوا کرتی ہے، ان کی تسلی نہ ہوتی۔ مجھ سے بارہا کہا کرتے۔ ''تمہارا دل پتھر کا ہے، تم بہت سنگدل ہو، اتنا نہیں جانتے کہ اِس بہن کے سوا تمہارا دنیا میں کوئی نہیں ہے''۔

اماں جان کی وفات کے کچھ عرصہ بعد وہ مجھے اپنے ساتھ اس خیال سے بھوپال لے گئے کہ ان کی غیر موجودگی میں منیرہ سے لڑتا نہ رہوں۔ بھوپال میں میرا زیادہ وقت ابا جان کی نگاہوں کے سامنے ہی گذرتا تھا۔ رات کو کھانے کی میز پر مجھے سکھایا کرتے تھے کہ چمچہ اس طرح پکڑنا چاہیے اور کانٹا یوں۔ میں فطرتاً شرمیلا تھا۔ اس لیے جب کبھی انھیں لوگ وہاں ملنے آتے یا وہ لوگوں کے ہاں جاتے تو مجھے ہمیشہ تلقین کرتے کہ لوگوں کے ساتھ بات چیت کرنی چاہیے، خاموش نہ بیٹھے رہنا چاہیے۔ بھوپال سے واپسی پر ہم ایک دن کے لیے وہیں ٹھہرے۔ لال قلعہ، نظام الدین اولیاء، اور نئی دہلی سے پھرتے پھراتے رائے قطب پہنچے۔ میری خواہش قطب مینار کے اوپر

چڑھنے کی ہوئی اور میں نے اُنھیں ساتھ آنے کو کہا۔ مگر بولے: ''تم جاؤ، میں اتنی بلندی پر نہیں جا سکتا اور جب اوپر پہنچ جاؤ تو نیچے کی طرف مت دیکھنا، کہیں دہشت سے گر نہ پڑو''۔ اُن کے وہ الفاظ آج تک میرے کانوں میں گونج رہے ہیں۔

گرمیوں میں وہ باہر سوتے۔ میری چارپائی اُن کے قریب ہی ہوا کرتی۔ رات گئے تک وہ جاگتے رہتے۔ کیونکہ انھیں عموماً رات کو تکلیف ہوتی تھی۔ اور جب شعر کی آمد ہوتی تو ان کی طبیعت اور زیادہ خراب ہو جایا کرتی۔ ان کے چہرے پر عجیب قسم کے ہیجان کے آثار نمودار ہوتے، وہ اپنے بستر پر کروٹیں بدلتے، کبھی اٹھ کر بیٹھ جاتے اور کبھی گھٹنوں میں سر دی لیتے۔ اکثر اوقات وہ رات کے دو یا تین بجے علی بخش کو تالی بجا کر بلاتے اور اپنی بیاض اور قلم دوات لانے کو کہتے اور جب وہ لے آتا تو اس پر اشعار لکھ دیتے۔ اشعار لکھ چکنے کے بعد رفتہ رفتہ اُن کے خدوخال میں سکون کے آثار نمودار ہوتے اور وہ آرام سے لیٹ جایا کرتے۔ بعض اوقات وہ علی بخش کو صرف اس غرض کے لیے بلواتے کہ میری پوائنتی پر سے چادر کو میرے اوپر اوڑھ جاؤ۔ ابا جان کی عادت سر کے نیچے ہاتھ رکھ کر بستر پر ایک طرف سونے کی تھی۔ اگر وہ آنکھیں بند کیے یوں لیٹے ہوتے تو ان کا ایک پاؤں ہلتا رہتا جس سے دیکھنے والا یہ اندازہ لگا سکتا تھا کہ وہ ابھی سوئے نہیں بلکہ سوچ رہے ہیں۔ اور جب گہری نیند سو جاتے تو خراٹے مارا کرتے۔ کئی بار میں ان کے خراٹوں سے ڈر جایا کرتا تھا۔

میں نے انھیں ہزاروں مرتبہ خود بخود مسکراتے اور روتے دیکھا ہے۔ جب وہ تنہائی میں اپنا کوئی شعر بڑبڑا رہے ہوتے تو عجیب بے پروائی سے ہلتے اور اپنے سر کو جنبش دیتے۔ صبح کی نماز پڑھتے میں نے انھیں اکثر دیکھا ہے۔ گرمیوں میں باہر رکھے ہوئے تخت پر ہی نیت باندھ لیتے۔ بنیان اور دھوتی زیب تن ہوتی اور سر پر تولیہ رکھ لیتے۔ اُن کے اپنے کمرے کی حالت پریشان سی رہتی۔ دیواریں گرد و غبار سے اٹی رہتیں۔ بستر ان کی دھوتی اور بنیان کی طرح میلا ہو جاتا لیکن انھیں بدلنے کا خیال نہ آتا۔ منہ دھونے یا نہانے سے چلتے اور کہیں مجبوراً باہر جانا پڑتا تو کپڑے بدلتے وقت سرد آہیں بھرا کرتے۔ وہ فطرتاً سست تھے اس لیے اگر کہیں وقت کی پابندی ہوتی تو ہمیشہ انھیں دیر ہو جایا کرتی۔ ویسے چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں خوش رہتے تھے۔ کئی بار دوپہر کا کھانا کسی کتاب میں منہمک ہونے کی وجہ سے بھول جایا کرتے اور جب وہ کتاب ختم ہو جاتی تو علی بخش کو بلا کر معصومانہ انداز میں پوچھتے: ''کیوں بھئی، میں نے کھانا کھا لیا ہے؟'' شام کو وہ گھر کے دالان میں ہی دو ایک چکر لگایا کرتے۔ اس کے علاوہ ان کی زندگی میں جمود تھا۔

اماں جان کی وفات کے بعد ابا جان نے خضاب لگانا بھی چھوڑ دیا تھا۔ مگر ایک دن میں نے ازسرنو شروع کرنے کو کہا تو مسکرا کر بولے: ''میں اب بوڑھا ہو گیا ہوں''۔ میں نے پھر کہا: ''ابا جان، ہم آپ کو جوان دیکھنا چاہتے ہیں''۔ شاید انھوں نے یہ سوچا کہ بچے میرے سفید بالوں کو دیکھ کر مجھے ضعیف سمجھنے لگے ہیں۔ انھوں نے پھر سے خضاب لگانا شروع کر دیا۔ لیکن چند مہینوں بعد پھر چھوڑ دیا اور مجھے ہمت نہ پڑی کہ انھیں دوبارہ شروع کرنے کو کہوں۔

ابا جان کی بڑی تمنا تھی کہ میں تقریر کرنا سیکھوں۔ اس کے علاوہ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ میں کشتی لڑا کروں۔ اسی سلسلہ میں مجھے گھر میں ایک اکھاڑہ بھی کھدوا دیا گیا تھا۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ اکھاڑے کی مٹی پر لنگوٹی باندھ کر لیٹے رہنا یا لوٹ پوٹ ہونا صحت کے لیے نہایت موزوں ہے۔ پھر بڑی عید کے دن مجھے ہمیشہ تلقین کیا کرتے تھے کہ بکرے کے ذبح ہوتے وقت میں وہاں پر موجود رہوں۔ لیکن ان کی اپنی حساس دلی کا یہ عالم تھا کہ کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے تھے۔ ابا جان میں قوت برداشت بہت زیادہ تھی۔ مگر ایک مرتبہ بھی کسی سے ناراض ہو جاتے تو پھر ساری عمر اُس کا چہرہ دیکھنے کے روادار نہ ہوتے۔ انھیں کبوتر بازی کا بھی شوق رہ چکا تھا۔ آخر عمر میں ان کی خواہش تھی کہ گھر کی چھت پر ایک بہت بڑا پنجرا بنا دیا جائے اس میں کبوتر رکھے جائیں اور ان کی چارپائی ہر وقت کبوتروں کے درمیان رہے۔ انھیں یقین تھا کہ کبوتروں کے پروں کی ہوا صحت کے لیے فائدہ مند ہوتی ہے۔

ابا جان کو انگریزی لباس سے سخت نفرت تھی۔ وہ مجھے ہمیشہ شلوار اور اچکن پہننے کی تلقین کیا کرتے۔ منیرہ بھی اگر اپنے بالوں کو کبھی دو حصوں میں گوندتی تو برا مناتے اور کہتے: ''اپنے بال اس طرح نہ گوندا کرو۔ یہ یہودیوں کا انداز ہے'' اگر میں کبھی اپنی قمیصوں یا شلواروں کا کپڑا بڑھیا قسم کا خریدتا تو سخت ناراض ہوتے۔ کہتے: ''تم اپنے آپ کو کسی رئیس کا بیٹا سمجھتے ہو۔ تمھاری طبیعت میں امارات کی بو ہے اور اگر تم نے اپنے یہ انداز نہ چھوڑے تو میں تمھیں کھدر کے کپڑے پہنوا دوں گا''۔ ایک باری میری قمیضوں کے کپڑے صرف اس لیے واپس کروا دیے گئے کیونکہ وہ ایک روپیہ گز کے تھے۔ میرے لیے بارہ آنہ گز سے زیادہ قمیض کا کپڑا خریدنا، یا آٹھ روپیہ سے زیادہ کے بوٹ خریدنا جرم تھا جس کی سزا کافی سخت تھی۔ ویسے انھیں اگر کبھی یہ معلوم ہو جاتا کہ آج میں پلنگ پر سونے کی بجائے فرش پر سویا ہوں تو بہت خوش ہوتے۔

ابا جان کے عقیدت مندوں میں سے ایک حجازی عرب بھی تھے جو کبھی کبھار آتے اور انھیں

قرآن مجید پڑھ کر سنایا کرتے۔ اس عرب کی آواز بڑی پیاری تھی۔ جب بھی اُس سے قرآن مجید سنتے تو مجھے بلا بھیجا کرتے اور اپنے پاس بٹھا لیتے۔ ایک بار اس نے سورت مزمل پڑھی اور آپ اتنا روئے کہ ان کا تکیہ آنسوؤں سے تر ہو گیا۔ جب وہ ختم کر چکا تو آپ نے سر اُٹھا کر میری طرف دیکھا اور بھرائی ہوئی آواز میں کہنے لگے: ''تمھیں یوں قرآن پڑھنا چاہیے''۔ اسی طرح ایک مرتبہ مجھے مسدس حالی پڑھنے کو کہا اور خاص طور پر وہ نظم — جب کسی قریب بیٹھے ہوئے نے کہہ دیا: غریبوں میں رحمت لقب پانے والا — تو آبدیدہ ہو گئے۔ میں نے اماں جان کی موت پر انھیں آنسو بہاتے نہ دیکھا تھا۔ مگر قرآن مجید سنتے وقت، اپنا کوئی شعر پڑھتے وقت، یارسول اللہ کا نام کسی کی نوک زبان پر آتے ہی ان کی آنکھیں بھر آیا کرتیں۔ اور میں اکثر حیران ہوا کرتا کہ آخر ان باتوں پر آنسو بہانے کا مقصد کیا ہے۔

اپنی زندگی میں صرف ایک بار انھوں نے مجھے بائیسکوپ دیکھنے کی اجازت دی۔ وہ ایک انگریزی فلم تھی جس میں نپولین کا عشق دکھایا گیا تھا۔ مگر مجھے یاد ہے ابا جان سے یہ نہ کہا گیا بلکہ یہ بتایا گیا کہ اُس فلم میں نپولین کے حالات زندگی ہیں۔ ابا جان دنیا بھر کے جری سپہ سالاروں سے والہانہ محبت کرتے تھے۔ مجھے اکثر خالد بنؓ ولیدؓ اور عمر فاروقؓ کے حالات سنایا کرتے تھے۔ ایک دفعہ انھوں نے مجھے بتایا کہ نپولین کے اجداد عرب سے آئے تھے۔ موسولینی کا قد چھوٹا ہے لیکن اس کے باوجود وہ دیو معلوم ہوتا ہے اور میں اُس سے مل کر بے حد متاثر ہوا تھا۔

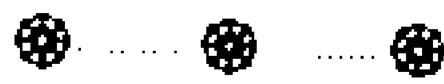
آخری ایام میں ابا جان کی نظر بہت کمزور ہو گئی تھی۔ اس لیے مجھے حکم تھا کہ روز صبح انھیں اخبار پڑھ کر سنایا کروں۔ اگر کسی لفظ کا تلفظ غلط کر جاتا تو بہت ناراض ہوتے۔ اس طرح اکثر اوقات میں رات کو انھیں ان کی کوئی غزل گا کر بھی سنایا کرتا۔ اُن دنوں مجھے ان کی صرف ایک غزل ہی یاد تھی۔ اور وہ: ''گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر''۔ ابا جان کے سامنے وہ غزل پڑھنا میرے لیے ایک مصیبت ہوا کرتی تھی۔ اگر کوئی شعر غلط پڑھ جاتا تو بھی ناراض ہوتے اور کہتے: ''شعر پڑھ رہے ہو یا نثر'' میں اُن سے ہمیشہ ڈرا کرتا۔ البتہ منیرہ ان کی چہیتی تھی۔ وہ اور اس کی جرمن گورنس ہر شام ابا جان کے پاس بیٹھا کرتیں۔ ابا جان جرمن زبان بخوبی جانتے تھے۔ اس لیے وہ گورنس سے جرمن زبان ہی میں گفتگو کیا کرتے اور منیرہ کو بھی تلقین کرتے کہ جرمن زبان سیکھو، جرمن عورتیں بڑی دلیر ہوتی ہیں۔ منیرہ ان دنوں جرمن زبان کے چند فقرے سیکھ گئی تھی۔ اس لیے وہ بھی ان سے جرمن میں بات چیت کیا کرتی اور خوب ہنسی مذاق ہوتا۔

ابا جان کو لوگ گھر پر ہی ملنے آتے تھے۔ ہر شام ان کے احباب کی محفل جما کرتی۔ ان کی چارپائی کے اردگرد بہت سی کرسیاں رکھی رہتیں اور لوگ ان پر بیٹھ جایا کرتے۔ آپ چارپائی پر لیٹے اُن سے باتیں کرتے رہتے اور ساتھ ساتھ حقہ بھی پیتے جاتے۔ رات کا کھانا نہ کھاتے، صرف کشمیری چائے پینے پر ہی اکتفا کرتے۔ رات کو علی بخش ان کے پاؤں دباتا اور اگر میں کبھی دبانے بیٹھتا تو مجھے منع کر دیتے اور کہتے کہ تم ابھی چھوٹے ہو، جب جوان ہو جاؤ گے تو میں تم سے پاؤں دبوایا کروں گا۔ مجھے خاص طور پر حکم تھا کہ جب بھی ان کے پاس لوگ بیٹھے ہوں اور کوئی بحث مباحثہ ہو رہا تو میں وہاں ضرور موجود رہوں۔ لیکن مجھے ان کی باتوں میں کوئی دلچسپی نہ ہوا کرتی کیونکہ وہ میری سمجھ سے بالاتر ہوتیں۔ اس لیے میں موقع پا کر کھسک آیا کرتا۔ جس پر انھیں بہت رنج ہوتا اور اپنے احباب سے کہتے: ''یہ لڑکا میرے پاس بیٹھنے سے گریز کرتا ہے''۔ اب وہ تنہائی بھی محسوس کرنے لگے تھے۔ اکثر اوقات افسردگی سے کہا کرتے: ''سارا دن یہاں مردوں کی طرح پڑا رہتا ہوں اور میرے پاس آ کر کوئی نہیں بیٹھتا''۔

آخری رات ان کی چارپائی گول کمرے میں بچھی تھی۔ عقیدت مندوں کا جمگھٹا تھا۔ میں کوئی نو بجے کے قریب اُس کمرے میں داخل ہوا تو مجھے پہچان نہ سکے۔ کہنے لگے: ''کون ہے؟'' میں نے جواب دیا: ''میں جاوید ہوں'' ہنس پڑے، بولے: ''جاوید بن کر دکھاؤ تو جانیں''۔ پھر اپنے قریب بیٹھے ہوئے چودھری محمد حسین صاحب سے مخاطب ہوئے: ''چودھری صاحب! اِسے جاوید نامہ کے آخر میں وہ دعا'' خطاب بہ جاوید'' ضرور پڑھوا دیجیے گا''۔ اُس رات ہمارے گھر بہت سے ڈاکٹر آئے ہوئے تھے۔ ہر ایک کو افراتفری سی تھی کیونکہ ڈاکٹروں نے کہہ دیا تھا کہ آج کی رات مشکل گزرے گی۔ کوٹھی کے صحن میں مختلف جگہوں پر دو دو، تین تین کی ٹولیوں میں لوگ کھڑے باہم سرگوشیاں کر رہے تھے۔ ابا جان سے ڈاکٹروں کا یہ جواب مخفی رکھا گیا مگر وہ بڑے چالاک تھے انھیں اپنے احباب کا یہ بکھرا ہوا شیرازہ دیکھ کر یقین ہو گیا تھا کہ بساط الٹنے والی ہے اور میں چند لمحوں کا مہمان ہوں۔ لیکن اس رات وہ ضرورت سے زیادہ ہشاش بشاش دکھائی دیتے تھے۔

ڈاکٹروں کا جواب مجھ سے بھی چھپایا گیا۔ اس لیے میں معمول کے مطابق اپنے کمرے میں آ کر سو رہا۔ صبح طلوع آفتاب سے پیشتر مجھے علی بخش نے آ کر جگایا اور چیختے ہوئے کہا: ''جاؤ دیکھو، تمھارے ابا جان کو کیا ہو گیا ہے''۔ میں عجیب سراسیمگی کے عالم میں جاگ پڑا۔ نیند میری آنکھوں سے یکدم کافور ہو گئی۔ وہ صبح موسم بہار کی صبح تھی، وہ صبح آج کی صبح کی طرح تھی۔ ہر طرف پھول

کھلے تھے، سرسبز درختوں کے ہجوم ہوا میں جھوم رہے تھے۔ پرندوں کے جھنڈ فضا میں مصروف پرواز تھے۔ مگر مجھے اس شادابی کے باوجود ہر طرف ایک بے بسی سی دکھائی دے رہی تھی۔ گھر کے مختلف کمروں سے کسی کے کراہنے اور کسی کی سسکیاں بھرنے کی بھنچی ہوئی آوازیں اٹھ رہی تھیں۔ میں اپنے بستر سے اِس خیال سے اٹھا کہ جا کر دیکھوں تو سہی انھیں کیا ہو گیا ہے۔ جب میں خراماں خراماں اپنے کمرے سے گزرتا ملحقہ کمرے میں پہنچا تو منیرہ اکیلی تخت پر بیٹھی اپنا چہرہ دونوں ہاتھوں میں چھپائے بیٹھی رو رہی تھی۔ مجھے ابا جان کے کمرے کی طرف بڑھتے دیکھ کر وہ یکدم اٹھی اور میرے بازو سے چمٹ گئی۔ اس کے قدم لڑکھڑا رہے تھے لیکن اس کے باوجود وہ میرے ساتھ چل رہی تھی۔ جب ہم دونوں ابا جان کے کمرے کی دہلیز تک پہنچے تو ٹھٹک کر کھڑے ہو گئے۔ میں نے ڈرتے ڈرتے اندر جھانکا۔ اُن کے کمرے میں کوئی موجود نہ تھا۔ کھڑکیاں کھلی تھیں۔ اور وہ چارپائی پر سیدھے لیٹے تھے۔ انھیں گردن تک سفید چادر نے ڈھانپ رکھا تھا جو ہوا سے کبھی کبھار لہرا جاتی۔ ابا جان کی آنکھیں بند تھیں، چہرہ مغرب کی طرف مڑا ہوا تھا، مونچھوں کے بال بالکل سفید ہو چکے تھے اور سر کے بالوں کے کونوں پر میرے کہنے سے آخری بار لگائے ہوئے خضاب کی ہلکی سی سیاہی موجود تھی۔ منیرہ کی ٹانگیں وحشت سے کانپ رہی تھیں۔ اُس نے میرے بازو کو بڑے زور سے تھام رکھا تھا اور مجھے اُس کی ہچکیاں بھرنے کی آواز سنائی دے رہی تھی۔ لیکن میں پتھر کے جامد مجسمے کی طرح کھڑا تھا۔ کوشش کے باوجود مجھے رونا نہ آ رہا تھا۔ میں ڈر رہا تھا کہ اگر میں رو دیا تو وہ ابھی اٹھ کھڑے ہوں گے اور اپنی انگلی کے اشارہ سے ہمیں اپنے قریب آنے کو کہیں گے۔ اور جب ہم قریب پہنچ جائیں گے تو وہ اپنے ایک پہلو میں مجھے اور دوسرے میں منیرہ کو بٹھائیں گے اور پھر پیار سے دونوں ہاتھ ہمارے کندھوں پر رکھ کر مجھے کرختگی سے کہیں گے ''تمھیں یوں نہ رونا چاہیے، یاد رکھو تم مرد ہو اور مرد کبھی رویا نہیں کرتے''۔



چودھری محمد حسین ایم۔اے

علامہ اقبال کی ایک یادداشت کی کتاب ہے جس کے پہلے صفحے پر انھوں نے لکھا ہے:
''جاوید اقبال کو لازم ہے کہ بالغ ہونے پر اس تمام تحریر کو جو اس کتاب میں درج ہے بغور پڑھ لے۔
محمد اقبال ۱۰رجون ۳۵ء''۔اسی کتاب میں ۱۷را کتوبر ۳۵ء کی یادداشت کے تحت وہ اپنی اُس وصیت کا ذکر کرتے ہیں جو سب رجسٹرار کے دفتر میں رجسٹر کرائی جا چکی ہے۔فرماتے ہیں:''اس وصیت کی رو سے چودھری محمد حسین ایم۔اے، منشی طاہر دین، شیخ اعجاز احمد و خواجہ عبدالغنی کو جاوید اور منیرہ کی جائیداد اور ذات کا ولی مقرر کیا گیا ہے''۔آگے چل کر تحریر کرتے ہیں:''باقی جاوید کو میری عام وصیت یہی ہے کہ وہ دنیا میں شرافت اور خاموشی کے ساتھ اپنی عمر بسر کرے...... جو لوگ میرے احباب ہیں ان کا احترام ہمیشہ ملحوظ رکھے اور اُن سے اپنے معاملات میں مشورہ کر لیا کرے''۔

حضرت علامہ کے احباب کی تعداد خاص طور پر اُن کی وفات کے بعد تو بہت بڑھ گئی ہے۔ اور اب اُن میں کچھ ایسے بھی پیدا ہو گئے ہیں جو حضرت علامہ پر فلسفۂ اسلام کے اسرار و رموز واضح کیا کرتے تھے، انھیں بتایا کرتے تھے کہ شعر کس طرح کہا اور لکھا جاتا ہے، اور بعضوں نے تو یہ دعویٰ بھی کر دیا ہے کہ حضرت علامہ انھیں اپنی زندگی ہی میں اپنا نائب مقرر کر گئے تھے گو علامہ کی زندگی میں ان کی خوبیاں اتنی عیاں نہ تھیں جتنی اب ہیں۔لیکن ہو سکتا ہے میں غلطی پر ہوں کیونکہ میں نے علامہ کے بیشتر ملنے جلنے والوں کو بہت چھوٹی عمر میں دیکھا ہے۔ایسی عمر میں جب کہ مجھے ہر شے بہت بڑی اور ہر شخص بہت قدآور دکھائی دیتا تھا۔معلوم ہوتا ہے زمانہ نے کروٹ بدل لی ہے اور کبھی میں اگر علامہ کے ان احباب کو ملتا ہوں تو تعجب ہوتا ہے کہ یہ لوگ تو مجھے بہت قدآور نظر آیا کرتے تھے، اب اس قدر ٹھگنے کیوں معلوم ہونے لگے ہیں یہاں تک کہ انھیں دیکھنے کے لیے مجھے اپنی کمر جھکانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔(عجیب بات ہے کہ میں نے آج تک کبھی یہ نہیں سوچا کہ میں خود قد میں بڑھ گیا ہوں)۔بہر حال علامہ کے جس دوست کا ذکر کرنا مجھے مقصود ہے وہ

میری زندگی کے ہر حال میں، ہر دور میں اور ہر زمانے میں مجھ سے بلند قامت ہی رہا اور جب کبھی بھی میں نے اُس کی طرف دیکھا مجھے اپنی نگاہیں اٹھانی ہی پڑیں، جھکانی نہ پڑیں۔

چودھری محمد حسین ایک ایسے بزرگ تھے جو اب رفتہ رفتہ ہم لوگوں میں ناپید ہوتے جا رہے ہیں۔ گندمی رنگ، چھ فٹ ایک انچ قد، قوی ہیکل جسم، چھدری سی خاکستری داڑھی، دھندلی سی مگر ایک ہی جائزے میں انسان کو بھانپ لینے والی نگاہیں، رومی ٹوپی اوڑھے، سفید شلوار اور سفید قمیض پر ہاف کوٹ پہنے، ادھیڑ عمر کے ایک وضع دار، کم گو، بظاہر سرد مہر لیکن حقیقت میں پُرخلوص، دیکھنے میں سادہ لیکن سمجھنے میں مشکل شخص جو بائیسکل کی گدی پر ہمیشہ پچھلے پہیہ کے ساتھ لگی ہوئی کلی پر پاؤں رکھ کر سوار ہوا کرتے۔ علامہ کی وفات کے بعد آپ اکثر متین اور سنجیدہ ہی دیکھے گئے، اپنے مخصوص انداز میں انھیں قہقہے لگا کر ہنستے ہوئے کسی نے نہ دیکھا۔

یہ مرد درویش ۸؍مارچ ۱۸۹۴ء بروز بدھ بوقت سحری (اُس روز رمضان کی انیسویں تاریخ تھی) موضع پہاڑنگ اونچہ، تحصیل پسرور، ضلع سیالکوٹ کے ایک جاٹ گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد چودھری فضل احمد علاقہ کے ذیلداروں کے خاندان سے تھے اور اُن کو بڑی منتوں کے بعد خداوند تعالیٰ نے لڑکا عطا کیا تھا۔ آپ نے ۱۹۱۲ء میں ڈی۔ بی ہائی اسکول پسرور (ضلع سیالکوٹ) سے دسویں کا امتحان پاس کیا اور اسی سال اسلامیہ کالج لاہور میں آ داخل ہوئے۔

ان کی طبیعت کی افتاد شروع ہی سے عربی، فارسی اور اردو کی طرف زیادہ راغب تھی۔ زہد، تقویٰ، دینداری اور راست بازی فطرت میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ ان کے پیر استاد مولانا محمد حسین پسروری نے ابتدا ہی سے نقشبندیہ طریق پر ان کی تربیت کی اور یہ غالباً انھی کا فیض تھا کہ چودھری صاحب کو صوفی منش ہونے کے ساتھ ساتھ کلام اللہ، احادیث اور اصول فقہ سے خاص رغبت تھی جو آخر عمر تک قائم رہی۔ (میں چودھری صاحب اور حضرت علامہ کی صحبت میں حضرت مجدد الف ثانی کے مزار پر سرہند حاضر ہو چکا ہوں)۔ اسی دور میں ان کی طبیعت پر ایک بزرگ ''جانے شاہ'' کا رنگ بھی غالب تھا۔ چھاتی تک طویل داڑھی تھی۔ جسے جذبات پر قابو رکھنے کے لیے اکثر کھجلایا کرتے۔ اس کیفیت کو دیکھ کر ان کے پیر استاد نے انھیں ''جانے شاہ'' کا نام دے دیا تھا۔ زندگی کے اسی ابتدائی حصے میں فقر کا رنگ کچھ ایسا غالب آیا کہ ہر وقت مستغرق سے رہتے، یہاں تک کہ ان کے والد بزرگوار کو اُن کی صحت کے متعلق فکر لاحق ہو گیا۔

جن دنوں چودھری صاحب اسلامیہ کالج لاہور میں داخل ہوئے تو مسلمان تحریک علی گڑھ کی

وجہ سے بیدار ہو چکے تھے اور دنیائے اسلام کی سیاسی حالت پر نہایت فکر مند تھے۔ ہمارے بزرگان دین کا دور دورہ تھا۔ ہر طالب علم کا دل وردِ اسلامی سے معمور تھا۔ یہ ماحول چودھری صاحب کو راس آیا۔ کالج کی زندگی کے دوران میں کوئی نماز بھی اس اللہ کے بندے سے قضا نہیں ہوئی۔ روزے تو آخری دم تک رکھتے رہے۔ کم و بیش تہجد سے بھی کوتاہی نہ ہوئی۔ عشاء کی نماز کے بعد سو سو نفل وقتاً فوقتاً گزارتے تھے۔

آپ ریواز ہوسٹل میں رہتے تھے اور ہوسٹل کا ہر مقیم آپ کی خوش خلقی کی وجہ سے آپ سے محبت کرتا تھا۔ شعر تو آپ نے ابتدائی زندگی ہی میں کہنے شروع کر دیے تھے۔ جوں جوں ذہن پختہ ہوا پرانے استادوں کا ادراک آپ کی فطرت کا حصہ بنا نیز زندہ دلی بھی پیدا ہوگئی جو بعد میں ضرب المثل بنی۔ اس زمانے میں اپنے آپ کو محمد حسین پہاڑنگی لکھا کرتے تھے گو تخلص کوئی بھی اختیار نہ کیا۔ آپ کی غزلیں نظمیں اکثر روزنامہ الاثر اور زمیندار میں شائع ہوتیں۔ اکبر الہ آبادی سے خط کتابت بھی شروع کی اور ان کے ظریفانہ رنگ کو اپنے اشعار میں اپنایا۔

ایک دفعہ مغرب کی اذان ہو چکی تھی۔ جماعت ہونے کو تھی مگر ریواز ہاسٹل کے اُس کمرے میں جہاں نماز ادا کی جاتی تھی کوئی چراغ روشن نہ تھا (بجلی ان دنوں ریواز ہوسٹل میں نہ تھی) آپ نے فرمایا:

روشنی مسجد میں ہونی چاہیے

نماز کے بعد احباب میں سے کوئی بولا: ''مصرع ادھورا ہے، وضاحت کیجیے'' تو آپ نے فرمایا:

وقتِ مغرب قبل تکبیر صلوٰۃ
روشنی مسجد میں ہونی چاہیے

اسی مد کا آپ کا ایک اور پیارا شعر ہے:

تا کی در صحبت یاراں نشینی ز اشتیاق
اے رہین لطف صحبت آخر صحبت فراق

زندہ دلی کی مثالیں بھی آپ کے اشعار میں بے شمار ہیں۔ فرماتے ہیں:

چل چلے چلتے ہیں مسجد کو مگر یہ تو بتا
تیرے کوچے میں کوئی اے شیخ مے خانہ بھی ہے

۱۹۱۹ء میں آپ نے اسلامیہ کالج لاہور سے ایم اے عربی کا امتحان پاس کیا۔ اس کے علاوہ پرائیوٹ طور پر منشی فاضل کا امتحان بھی پاس کر چکے تھے۔ ۱۹۱۷ء کے اواخر میں اسلامیہ کالج کے

پرنسپل ہنری مارٹن کے کہنے پر آپ نے نواب ذوالفقار علی خان مرحوم کے بچوں کی اتالیقی قبول کی اور چونکہ نواب صاحب مرحوم کا حضرۃ علامہ سے گہرا دوستانہ تھا اس سبب سے چودھری صاحب کو علامہ سے ملنے کا اکثر موقع ملنے لگا۔ علامہ نے آپ کی مخلص دینداری کو بھانپ لیا اور پھر ایسا اپنایا کہ مرتے دم تک نہ چھوڑا۔ انھی دنوں میں جب اسرارِ خودی پہلی بار شائع ہوئی تو آپ نے حضرت علامہ کو کچھ شعر لکھ کر بھیجے، ان میں سے کچھ مندرجہ ذیل ہیں:

کوئی جا کے پوچھے تو شیخ سے یہ اسے ہی کہتا خودی نہ ہو
جو کہ بے خودی کی زباں پہ ہے میں جمال روے جلال ہوں
گو اثر نہیں وہ زبان میں وہ تپش نہیں ہے اذان میں
پر یہ لکنتیں ہیں بتا رہیں کہ میں یادگارِ بلال ہوں

علامہ سے مراسم کے بعد ۱۹۲۴ء میں آپ کی ایک پہلی غزل علی گڑھ میگزین میں شائع ہوئی جس میں مسلمانوں کے حال پر بے حد آزردہ خاطر معلوم ہوتے ہیں:

دل چاہتا ہے نت نئے فتنے سے کھیل کود
کیوں بس میں اپنے گردش چرخ کہن نہیں
کب تک پھرے گا وادیٔ وحشت میں ساتھ ساتھ
تیر قضا ہے، خار سر پیرہن نہیں
ہستی سے دل کے گرم ہیں ہستی کی محفلیں
اِس صدر انجمن کی کہیں انجمن نہیں
کیا دن تھے گلستان پہ ہمارے بتائے کون!
غنچے نہیں، صبا نہیں، مرغِ چمن نہیں
لائے جو رنگ پر تھے کبھی رنگ روزگار
اس آئینہ میں رخ وہی پر تو فگن نہیں
مجنوں ہے غرقِ شرم کہ صحرا نورد تھا
سنتا بھی کیا، تھی کو ہکنی کو ہکن نہیں

اور آخر میں علامہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ظاہر خدا کرے گا خدائے سخن کی شان

ان کافروں کو ہند کے، ذوق سخن نہیں

لیکن چودھری صاحب نے علامہ کے کہنے پر شاعری کو خیر باد کہہ دیا اور نثر کی طرف توجہ کی۔ آپ کے مضمون کئی اخباروں اور رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں۔

۱۹۲۶ء میں آپ نے علامہ کے اصرار پر پنجاب سول سیکریٹریٹ میں ملازمت کر لی۔ ایک سو ساٹھ روپے ماہوار پر ملازم ہوئے۔ تب داڑھی کچھ ترشوالی دفتر میں ان کی میز سے پرے ایک کھونٹی پر ایک نکٹائی لٹکی رہتی تھی۔ جب افسروں کو ملنے جاتے تو شلوار، قمیض، ہاف کوٹ اور رومی ٹوپی کے ساتھ اس نکٹائی کا اضافہ ہو جاتا۔ واپسی پر نکٹائی اتار کو پھر کھونٹی پر لٹکا دی جاتی۔ آپ کی سرتاپا مشرقی شخصیت میں صرف یہ نکٹائی ہی مغربیت کی موجودگی کے احساس کی دلیل تھی۔ آپ پریس برانچ سے وابستہ ہوئے اور رفتہ رفتہ ہوم ڈیپارٹمنٹ تک پہنچے۔ ۱۹۳۶ء میں یعنی علامہ کی زندگی ہی میں آپ کو ''خان صاحب'' کا خطاب ملا۔ ۱۹۴۳ء میں ''خان صاحب'' سے ''خان بہادر'' بنا دیے گئے۔ لیکن سادگی نے آپ کی بائیسکل کی طرح آخری عمر تک آپ کا ساتھ نہ چھوڑا۔ ایک مرتبہ شادی کی۔ چھ لڑکیاں اور تین لڑکوں کے باپ بنے۔ (لڑکوں کے نام نفیس، جلیس، اور ادریس، علامہ ہی نے تجویز کیے تھے) خرچ کی تنگی کے باوجود بچوں کو اچھی سے اچھی تعلیم دلوائی۔ موٹر کار خرید کی لیکن آپ سے کہیں زیادہ اُسے اولاد نے استعمال کیا۔ شروع شروع میں تو نواب ذوالفقار علی خان مرحوم کے ساتھ رہتے تھے مگر بعد میں قلعہ گوجر سنگھ لاہور میں اپنا مکان ''فضل منزل'' تعمیر کرایا اور وہاں اُٹھ آئے۔

سرکاری ملازمت کے ساتھ ساتھ انجمن حمایت اسلام کو بھی ان کی خدمات کا فخر حاصل ہے۔ آپ کو علامہ ہی نے انجمن سے متعارف کرایا اور جب انجمن نے تعلیم نسواں کے لیے زنانہ کالج کھولا تو آپ اُس کے آنریری سیکرٹری مقرر کیے گئے۔

علامہ کے ساتھ آپ کے مراسم کی گہرائی کا اندازہ لگانا بے حد مشکل ہے۔ یہ آپ ہی کا مشورہ تھا کہ علامہ نے اپنا کلام مجموعوں کی صورت میں شائع کرنا شروع کیا۔ جب بانگ درا پہلی مرتبہ چھپی تو علامہ نے ایک جلد چودھری صاحب کو تحفتہً دی اس کے سرورق پر علامہ کے اپنے ہاتھوں کا لکھا ہوا ایک شعر ہے جو آپ کی ذات کے بارے میں علامہ کے جذبات کی ترجمانی کرتا ہے:

بیروں کشیدز پیچاک ہست و بود مرا

چہ عقدہ ہا کہ مقام رضا کشود مرا

چودھری صاحب بلاناغہ عموماً رات کو علامہ کے پاس آیا کرتے جب کہ سب ملنے جلنے والے جا چکے ہوتے اور علامہ تنہا ہوتے۔ علامہ چودھری صاحب کو اپنا تازہ کلام سناتے۔ ایک پرانے لیمپ کی ماندسی روشنی میں دونوں بزرگ فارسی یا عربی لغت کی موٹی موٹی جلدوں کے صفحے الٹتے۔ علامہ کے اشعار میں مضمون کی نیک جہتی، الفاظ کی صحت، یا جذبات کی ہم آہنگی پر بحث و تمحیص ہوتی۔ بعض اوقات اسلام، فلسفہ یا سیاست پر گفتگو ہوتی یا ہنسی مذاق کی باتیں ہوتیں۔ چودھری صاحب بہت کھل کر ہنستے تھے۔ اوران کے قہقہوں کی آواز اکثر علامہ کے کمرے میں گونجا کرتی۔ آپ اچھی غذا کے نہ صرف شوقین تھے بلکہ خوب خوب کھاتے تھے۔ جن دنوں علامہ علیل تھے اور اطباء کے مشورہ پر انھوں نے مرغن غذائیں کھانی بند کر دی تھیں تو علامہ اکثر بریانی، قورمہ، سیخ کباب پکواتے اور چودھری صاحب کو کھلواتے اور انھیں دیکھ دیکھ کر خوش ہوتے۔ چودھری صاحب کو حضرت علامہ کی طرح آموں سے بھی بے حد رغبت تھی۔ آموں کے موسم میں ہندوستان سے بھر حضرت علامہ کے لیے آموں کے ٹوکرے آیا کرتے تھے اور اُن سے چودھری صاحب کی تواضع کی جاتی۔ بعض اوقات اِس قسم کی محفلیں دریائے راوی کے کنارے میاں نظام الدین مرحوم کے آموں کے باغات میں بھی لگتیں۔ (میں بھی ان چند محفلوں میں شریک ہو چکا ہوں)۔ سردیوں کے موسم میں نادرشاہ، شاہ افغانستان کے ہاں سے بھی سردوں، انگوروں اور خشک میووں کی پیٹیاں آیا کرتیں۔ اور اِن میووں کو کھاتے وقت گفتگو براعظم ہندوستان کی حدوں سے نکل کر مشرقِ وسطیٰ تک پہنچ جاتی۔ قندھار، غزنی، کابل، طہران، تبریز سے اِن پھلوں کا ذکر علامہ اور چودھری صاحب کو سلاطین اساتذہ یا صوفیاء کرام تک پہنچاتا۔ غرض یہ کہ عجیب سماں بندھتا۔ پھر علی بخش سے مذاق کرنے لگتے اور چودھری صاحب کبھی آپ کی خضاب زدہ مونچھوں پر پھبتی کستے، کبھی بیاہ کرنے کو کہتے اور کبھی سرکار انگلیسہ سے اُسے مربعے دلواتے۔ غالبًا اِسی زمانے میں چودھری صاحب نے ایک نیلے رنگ کا اوورکوٹ بھی سلوایا تھا جو عرصہ تک مذاق کا موجب بنا رہا۔

چودھری صاحب نے ۲۵-۱۹۲۴ء میں علامہ کے ساتھ اپنی ملاقاتوں کی ایک یادداشت بھی لکھنی شروع کی۔ اِس یادداشت میں دینی، علمی اور ادبی کتابوں کے علاوہ بعض باتیں بے حد دلچسپ ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک مرتبہ علامہ پر ایک خاتون فریفتہ ہو گئیں، اُن سے خط کتابت کرنے لگیں اور انھیں لکھا کہ میرے ساتھ شادی کرلو۔ علامہ نے جواب نہ دیا تو اُس نے اپنی طرف سے

ایک شخص کو علامہ کو ملنے کی غرض سے بھیجا۔ جب وہ شخص پہنچا تو چودھری صاحب بھی وہیں موجود تھے۔ (یہ چودھری صاحب کی زندگی کا وہ دور تھا جب کہ آپ اپنے شادی شدہ ہونے پر ہمیشہ پردہ ڈالا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ عرصہ تک نواب صاحب مرحوم) اور علامہ کو معلوم نہ ہو سکا کہ چودھری صاحب شادی شدہ ہی نہیں بلکہ صاحب اولاد بھی ہیں) جب وہ شخص علامہ کے پاس آ کر بیٹھا تو چودھری صاحب دور کتابوں کی الماری میں کسی کتاب کی تلاش کر رہے تھے۔ اس شخص نے علامہ سے پوچھا کہ میں شیخ محمد اقبال کی تلاش میں یہاں آیا ہوں، آپ دونوں میں سے وہ کون ہیں؟ جب وہ علامہ سے باتیں کر چکنے کے بعد رخصت ہوا تو علامہ نے سارا قصہ چودھری صاحب کو سنایا، آپ بولے ''اسے کہہ دینا تھا کہ میں شیخ محمد اقبال ہوں۔ آپ نے خود شادی نہیں کرنی تھی تو کم از کم مجھ غریب کا ٹھکانہ تو بنا دیتے''۔

کلام اقبال کا ایک ایک شعر چودھری صاحب کے ہاتھوں سے گذرا ہے۔ اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان سے بہتر علامہ کو سمجھنے والا شاید ہی پیدا ہو۔ آپ کو ہر شعر کے شان نزول کے متعلق آگاہی ہی نہ تھی بلکہ ہر اشارے کو بھی سمجھتے تھے۔ مثلاً ایک مرتبہ بتایا کہ علامہ کے مندرجہ ذیل شعر:

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

یہاں ''درویش'' سے مہاتما گاندھی مراد ہیں اور ''سلطان'' سے مراد متحدہ پنجاب کی یونینسٹ پارٹی کے قائد سر سکندر حیات خان ہیں۔

آپ علامہ کے ساتھ ہندوستان کے دورے پر بھی گئے۔ علامہ نے مدراس میں فلسفۂ اسلام پر اپنے مشہور و معروف لیکچر دیے (جن کا مجموعہ انگریزی میں شائع ہو چکا ہے) تو چودھری صاحب ان کے ساتھ تھے۔ جب علامہ میسور میں سلطان ٹیپو کے مزار کی زیارت کے لیے گئے تو چودھری صاحب ان کی معیت میں تھے۔ ۱۹۳۵ء میں جب علامہ بیمار تھے اور زندگی کی امید نہ رہی تھی تو انھوں نے چودھری صاحب کو منیرہ اور میرا گارڈین متعین کر دیا۔ آپ کو ایک چٹھی لکھ کر دی اور فرمایا کہ میری موت کے بعد اسے کھولا جائے۔

مجھے علامہ کی آخری رات خوب یاد ہے۔ ان کی چارپائی گول کمرے میں بچھی تھی اور کچھ احباب جمع تھے۔ میں کوئی نو دس بجے کے درمیان اس کمرے میں داخل ہوا تو پہچان نہ سکے۔ اُن دنوں ان کی نظر بے حد کمزور ہو چکی تھی۔ پوچھا: ''کون ہے؟'' میں نے جواب دیا: ''میں جاوید

ہوں ابا جان!'' ہنس کر بولے ''جاوید بن کر دکھاؤ، بن کر''۔ پھر اپنے پاس بیٹھے ہوئے چودھری صاحب سے مخاطب ہوئے: ''اسے جاوید نامہ کے آخر میں وہ دعا ''خطاب بہ جاوید'' ضرور پڑھوا دیجیے گا''۔ چودھری صاحب نے انبساط سے سر ہلا دیا گویا کہہ رہے ہیں آپ بے فکر رہیے۔ سب کچھ آپ کی مرضی کے مطابق عمل میں لایا جائے گا۔

اور خدا گواہ ہے کہ سب کچھ علامہ کی مرضی کے مطابق عمل میں لایا گیا۔ علامہ نے ۲۰/اپریل ۱۹۳۸ء کی صبح پانچ بجے کے قریب وفات پائی۔ مجھے آج تک چودھری صاحب کا متین اور سنجیدہ چہرہ یاد ہے۔ اس روز ان کی آنکھوں میں آنسو نہیں تھے جیسے علامہ کا انتقال ایک فطری امر ہے جسے کوئی اہمیت نہیں دی جانی چاہیے کیونکہ آپ خود بھی ایک روز اسی طرح انتقال کریں گے اور علامہ سے ایک بار پھر ملاقات ہو گی۔ علامہ کی تجہیز و تکفین اور ان کی لحد کے لیے مناسب جگہ کے انتظام کے سلسلہ میں جو تردد کرنا پڑا چودھری صاحب اس میں پیش پیش تھے۔

علامہ کی وفات کے بعد چودھری صاحب میں چند تبدیلیاں رونما ہو گئیں۔ جیسے کہ میں ذکر کر چکا ہوں آپ کے مانوس قہقہے پھر نہ سنے گئے۔ آپ بمطابق معمول روز شام ''جاوید منزل'' پر میرا اور منیرہ کا حال پوچھنے آتے۔ علی بخش سے آرام کرسی منگوا کر عموماً باہر دالان یا برآمدے میں بیٹھتے (جن آرام کرسیوں پر علامہ اور چودھری صاحب بیٹھا کرتے تھے وہ محفوظ ہیں)۔ رومی ٹوپی اتار کر فرش پر رکھ لیتے اور دورانِ گفتگو میں سر پر ہاتھ پھیرتے جاتے۔ آپ کی بائیسکل قریب ہی کھڑی ہوتی۔ علامہ کی وفات کے بعد آپ نے میرے اصرار کے باوجود نہ تو اس گھر میں کبھی کچھ کھایا اور نہ پیا۔ گرمیوں کی جھلستی ہوئی دوپہر میں اگر تشریف لاتے اور میں منیرہ انھیں شربت کا گلاس پلوانے پر مصر ہوتے تو صاف انکار کر دیتے اور سادہ پانی ہی پیتے۔ اس طرح منیرہ کی شادی کے بعد اگر آپ اُسے ملنے کبھی اُس کے سسرال جاتے تو وہاں بھی نہ تو کچھ کھاتے اور نہ ہی کچھ پیتے۔ اس معاملہ میں آپ کی وضع داری بعض اوقات ہماری ناراضی کا موجب بھی بنتی لیکن وہ ہنس کر ٹال دیتے۔

آپ اب ہر اُس شخص پر شبہ کرنے لگے تھے جو علامہ پر کچھ کہنے کا خواہش مند ہوتا۔ چودھری صاحب اپنی قوم کو بخوبی جانتے تھے۔ اُن پر یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں تھی کہ علامہ پر صدقِ دل سے کچھ لکھنے والے بہت کم ہیں لیکن اُن کے نام پر روپیہ بنانے والے بے شمار ہیں۔ اسی بنا پر جب بھی کوئی اس سلسلہ میں آپ سے کسی قسم کی قانونی اجازت طلب کرنے آتا، تو اُسے ٹال

دیتے یا اگر اجازت دیتے تو ہمارے مالی مفاد کو پیش نظر رکھتے۔ آپ کو علامہ کے سب احباب کے متعلق علامہ کی ذاتی رائے معلوم تھی اور آپ مجھے اپنی زندگی ہی میں قریب قریب علامہ کے ہر ملنے جلنے والے کے متعلق کچھ نہ کچھ بتا گئے۔ چودھری صاحب کی علامہ کے کلام کے بارے میں اس پابندی کی وجہ سے اکثر لوگ آپ سے نالاں تھے۔ یہاں تک کہ آپ کو چند لوگوں نے گمنام خطوں میں گالیاں بھی دیں یا ٹیلی فون پر آپ سے کہا ''تمھیں شرم آنی چاہیے، تم اقبال کے خزانہ پر ایک سانپ کی طرح بیٹھے ہو۔'' لیکن ان سب باتوں کے باوجود چودھری صاحب کا رویہ نہ بدلا۔

میں نے آپ سے کئی بار کہا کہ اگر اوروں کو اس قابل نہیں سمجھتے کہ علامہ پر کچھ تحریر کریں تو آپ خود علامہ پر ایک کتاب لکھ ڈالیے۔ لیکن آپ ہر مرتبہ یہی کہہ کر مجھے خاموش کر دیتے کہ میرے نزدیک علامہ کے نام پر روپیہ بنانا حرام ہے، اگر میں یوں کروں تو علامہ سے ملاقات کے وقت مجھے شرمندگی اٹھانی پڑے گی۔ البتہ جب تم علامہ پر کوئی کتاب لکھنے کے قابل ہو جاؤ گے تو انشاء اللہ جو کچھ میں ان کی ذات کے متعلق جانتا ہوں یا جو کچھ میں نے ان کے کلام سے سمجھا، تمھیں بتا دوں گا۔ ایک مرتبہ میں نے چودھری صاحب سے کہا میرا دھیان آپ کی وفات پر ایک مضمون لکھنے کا ہے تو بہت شرمائے۔ پھر بولے: ''تم یہ چاہتے ہو کہ دنیا کہے میں اپنی ناموری کی خاطر اقبال کی اولاد سے اپنی مدح سرائی کراتا رہا ہوں''۔ اس کے بعد مجھے منع کر دیا۔ اگر آپ زندہ ہوتے تو مجھے اپنے آپ پر مضمون لکھنے کی اجازت قطعی نہ دیتے۔

چودھری صاحب کی بڑی خواہش یہ تھی کہ علامہ کے کلام کے متن کو صاف رکھا جائے اور آپ بھی زندگی میں اس کام کو انجام دینے میں کامیاب ہو گئے کیونکہ علامہ کی وفات کے بعد ان کے کلام کا مجموعہ آپ کی زیر نگرانی تیار ہوا۔

آپ علامہ کی وفات کے بعد مزار کمیٹی اور سنٹرل اقبال کمیٹی کے پریذیڈنٹ بھی منتخب ہوئے۔ علامہ کے مزار کے متعلق آپ کی خواہش یہی تھی کہ وہ قوم کے چندہ سے تعمیر ہو۔ لیکن اس قوم کے اکثر افراد اسی صورت میں چندہ دینے کو تیار تھے کہ ان کے ناموں کا کتبہ علامہ کے مزار پر نصب کیا جائے۔ اس قسم کے لوگوں سے چندہ قبول نہ کیا گیا۔

علامہ کے مزار کے نقشہ کے متعلق بھی کئی بار چودھری صاحب سے باتیں ہوئیں۔ فن تعمیر، ادب اور فنون لطیفہ کے متعلق آپ کا نظریہ کلاسیکی تھا۔ آپ مغل آرٹ کو تنزل شدہ تصور کرتے تھے۔ کیونکہ اس کی نازک نازک لکیروں سے نسوانیت ٹپکتی ہے۔ اسی طرح وہ عمارات جن کی تعمیر سے

شوکت وجلال کی بجائے نفاست کا اظہار ہو آپ کو ناپسند تھیں۔ آپ کی نگاہ میں انسانی تخلیق جو جمال کے ساتھ ساتھ شوکت وجلال کے جذبات کو نہ اکسائے، تنزل شدہ تھی۔ اس نظریہ کے پیش نظر مزار کی تعمیر کے لیے نقشہ کے انتخاب کے سلسلہ میں آپ کو خاصی محنت کرنا پڑی اور جو نقشہ بالآخر منظور ہوا اس میں خیال رکھا گیا کہ سادہ ہونے کے ساتھ ساتھ علامہ کا مزار پرشکوہ دکھائی دے۔

جن دونوں علامہ کا مزار زیر تعمیر تھا میں کئی بار چودھری صاحب کے ساتھ مزار پر گیا۔ آپ مجھے پتھروں کے نام بتاتے، قسمیں گنواتے اور ساتھ یہ بھی بتاتے کہ مشاہیر اسلام کے مزاروں کی ساخت کس نوعیت کی ہے۔ اُن دنوں وہ علامہ کے مزار کے اندر چھت پر کندہ کروانے کے لیے اشعار منتخب کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے آپ طرزِ خط سے متعلق معلومات بھی رکھتے تھے۔ تمدنِ اسلام نے اس سلسلہ میں جو جو مختلف طرزیں اختراع کیں آپ کو معلوم تھیں۔ کوفی طریق خط سے خاص رغبت تھی۔ قلعہ لاہور کے عظیم الشان دروازے سے اس طرف شاہی مسجد کی سیڑھیوں پر بیٹھے کبھی آپ سے اس قسم کی گفتگو چھڑ جاتی تو میں اکثر محسوس کیا کرتا کہ ہم قرونِ وسطیٰ کے کسی عہد میں سانس لے رہے ہیں، تمدن اسلام زندہ ہے اور اس کے زوال کے آثار بھی پیدا نہیں ہوئے۔

چودھری صاحب کی نظر میں علامہ سے عظیم تر شخصیت پیدا کرنے کی صلاحیت دنیائے اسلام نہ رکھتی تھی۔ علامہ کی وفات کے بعد کا لٹریچر پڑھنا تو درکنار آپ اسے دیکھنے تک کے روادار نہ تھے۔ ایک بار آپ کے صاحبزادے نفیس نے آپ سے پوچھا کہ قرآن مجید کی سورۃ شعراء میں اور حدیث میں تو شعراء کی مذمت اور تذلیل کی گئی ہے۔ آپ علامہ کو کس زمرے میں شامل کرتے ہیں۔ جواب دیا ''سورۃ شعراء کو بغور پڑھو، شاعروں کی تذلیل کی گئی ہے سوائے ان شعراء کے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "الا الذین امنوا و عملوا الصلحٰتِ و ذکروا اللہ کثیراً و انتصروا من بعد ما ظلموا''۔ میں علامہ کو بحیثیت شاعر اسی زمرے میں شامل کرتا ہوں۔

۱۹۴۳ء میں چودھری صاحب نے مجھے دیوان غالب پڑھانا شروع کیا۔ آپ غالب کو زیادہ پسند نہ کرتے تھے۔ آپ کے خیال میں غالب ایک ایسے زمانے میں زندہ تھا جبکہ سیاسی طور پر ہندوستان میں اسلام کا زوال آ رہا تھا۔ غالب کو قابل معافی نہ سمجھتے تھے کہ اُس نے اسلام کی سر بلندی کے لیے انگشت تک نہ ہلائی۔ گردش حالات نے مسلمانوں کو تباہ و برباد کر دیا لیکن غالب بوسے کو پوچھتا ہوں میں، منہ سے مجھے بتا کہ یوں'' ہی کہتا مر گیا۔ اس کے سارے کلام میں صرف ایک شعر ہندی اسلام کے دورِ تنزل کی عکاسی کرتا ہے، جو بہادر شاہ ظفر کے متعلق ہے:

اک شمع رہ گئی ہے وہ بھی خموش ہے

بہر حال آپ دیوان پڑھاتے وقت غالب کے انداز تغزل سے حد درجہ متاثر ہوتے۔ بعض اوقات تو ایک ایک شعر پر گھنٹوں لگا دیتے اور آپ کو یہ خیال ہی نہ رہتا کہ میں موجود ہوں۔ غالب کے اشعار کی تشریح کرتے کرتے کسی اور ہی طرف نکل جاتے۔ جب دیوان ختم ہوا تو آپ نے مجھے کلام اقبال پڑھانا شروع کیا۔ تب مجھے احساس ہوا کہ آپ کا مجھے غالب پڑھانا محض کلام اقبال میں دلچسپی پیدا کرانے کا ایک ذریعہ تھا۔ جس شوق سے آپ نے مجھے کلام اقبال پڑھایا اس کے متعلق تحریر کرنا ممکن نہیں۔ آپ نے مجھے علامہ کے فرمان کے مطابق جاوید نامہ کے آخر میں ''خطاب بہ جاوید'' بھی پڑھایا۔ وہ میرے لیے ایک بہت بڑا دن تھا لیکن چودھری صاحب کے پرسکون چہرے پر جذبات کا ہیجان قطعی نہ تھا۔ گویا آپ سے میرا ''خطاب بہ جاوید'' پڑھنا ایک فطری امر ہے جسے کوئی اہمیت نہیں دی جانی چاہیے۔ ان دنوں میں ایم اے (انگریزی) میں پڑھتا تھا۔ لیکن چودھری صاحب کی گفتگو اور کلام اقبال کے اثر نے مجھ میں فلسفہ پڑھنے کا شوق پیدا کیا۔

۱۹۴۶ء میں میں نے ایم۔اے انگریزی کر چکنے کے بعد، ایم۔اے فلسفہ میں داخلہ لے لیا۔ تب ہماری محفلیں بے حد دلچسپ ہو گئیں۔ چودھری صاحب اُن دنوں خود بھی مولانا غلام رسول خان سے اصول فقہ کا سبق لینے لوہاری دروازہ کے اندر کسی مسجد میں جایا کرتے تھے۔ آپ نے عربی منطق پر عبور حاصل کیا اور خوب خوب بحثیں ہوتیں۔

چودھری صاحب میں ایک عجیب بات یہ تھی کہ اگر میں زندگی کے کسی مرحلے پر کسی قسم کی کوئی بھی کامیابی حاصل کرتا تو مجھے کبھی شاباش نہ دیتے۔ بلکہ اس بات کا ذکر تک نہ کرتے۔ مثلاً جب میں ایم اے فلسفہ میں یونی ورسٹی بھر میں اوّل آیا اور سونے کا تمغہ حاصل کیا تو آپ اس شام ملنے آئے لیکن جاننے کے باوجود اس بات کا ذکر نہ کیا۔ میں بھی مصلحتاً خاموش رہا۔ آپ کی نظر میں ہر وہ کامیابی جو میں نے اپنی محنت سے حاصل کی گویا ایک فطری امر تھا جسے کوئی اہمیت نہیں دی جانی چاہیے۔ کامیابی کے لیے تگ و دو درست ہے، مگر اس کا حصول مقام مسرت نہیں بلکہ اُس وقت انسان کو اگلی منزل کے لیے فکر کرنا چاہیے اور تگ و دو کے نئے سلسلے کے لیے ایک بار پھر کمر بستہ ہونا چاہیے۔

چودھری صاحب کو یقین کامل تھا کہ وہ علامہ سے ملیں گے۔ وہ بات بات پر اس ملاقات کا ذکر یوں کرتے جیسے علامہ فوت نہیں ہوئے بلکہ زندہ ہیں، صرف کہیں اور چلے گئے ہیں جہاں ہم سب ایک نہ ایک روز جائیں گے۔ مجھے اکثر کہا کرتے: ''کہ تم بے شک پھڑ پھڑاو، اڑو، تیرو، جس

طرف جا ہے نکل جاؤ لیکن تم نے گرنا اُسی مقام پر ہے جو تمہارے لیے متعین ہے''۔

اس زمانے میں میں نے بھی لکھنا لکھانا شروع کر رکھا تھا۔ میرے افسانے، ڈرامے اور مضامین اکثر ترقی پسند رسالوں میں شائع ہوتے۔ بعض اوقات میں اپنے ڈرامے چودھری صاحب کو سنایا کرتا لیکن ہمیشہ اصرار کرتے کہ کسی نصب العین کا تعین کرو۔ اگر نصب العین کوئی نہیں تو لکھنا بیکار ہے۔ اُن دنوں ترقی پسندی خاصے زوروں پر تھی اور ترقی پسند انشا پردازوں کے سیاسی نقطہ نگاہ سے حکومت کو اختلاف تھا۔ بیشتر ترقی پسند ادیب کیمونزم کے حامی تھے اور رفتہ رفتہ نئی پود کو اپنے سیاسی نظریات کے دائرہ میں کھینچ رہے تھے۔ اس تحریک کے ادبی پہلو سے متاثر ہوئے اور کیمونزم کی لپیٹ میں آ گئے۔ لیکن چونکہ کیمونزم میری سمجھ سے بالاتر تھا اس لیے میں ترقی پسندی کے صرف ادبی پہلو ہی سے متاثر ہوا۔ چودھری صاحب ان دنوں ہوم ڈیپارٹمنٹ میں تھے اور پریس کے معاملات میں حکومت پنجاب کے مشیر خاص بھی تھے۔ رسالوں کو اشاعت کے اجازت نامے دینا یا ضبط کرنا آپ ہی کے اختیار میں تھا۔ آپ نے فحاشی اور عریانیت کی بنا پر کئی ترقی پسند رسالے ضبط کروائے۔ جب پاکستان وجود میں آیا تو سوال پیدا ہوا کہ نئے حالات کے پیش نظر ادیبوں کے فرائض کیا ہونے چاہئیں۔ اس سلسلے میں میں نے ایک مرتبہ چند مشہور و معروف ترقی پسند ادیبوں کو اپنے یہاں بلوایا اور چودھری صاحب سے انھیں ملوایا تا کہ چودھری صاحب قومی ضروریات کے پیش نظر ہمیں یہ بتائیں کہ اس وقت کس قسم کے ادب کی ضرورت ہے۔ چودھری صاحب کافی دیر تک ہمارے ساتھ باتیں کرتے رہے لیکن آپ کی باتوں کا اثر ترقی پسند ادیبوں پر تو کیا ہونا تھا البتہ مجھ پر اثر ضرور ہوا۔ میں نے ترقی پسندوں کے گروہ سے اپنے آپ کو منقطع کر لیا اور اس سلسلے میں کچھ مضامین بھی ''نصب العین کا مسئلہ'' کے زیرِ عنوان شائع کرائے۔

سعادت حسن منٹو چودھری صاحب سے بے حد نالاں تھا۔ بیچارے کو کئی بار اپنے فحش افسانوں کی وجہ سے جرمانہ دینا پڑا یا سزا بھگتنی پڑی۔ چودھری صاحب چونکہ ہر وہ رسالہ ضبط کرواتے تھے جس میں منٹو کا افسانہ شائع ہوتا تھا اس لیے وہ اُس کی ناموری یا بدنامی کا باعث بنے۔ منٹو نے اپنے فحش افسانوں کے ایک مجموعہ کا انتساب چودھری صاحب کے نام کیا ہے، اور نیچے علامہ کا یہ شعر لکھا ہے:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

کتنا عجیب اتفاق ہے کہ چودھری صاحب کو ترقی پسندوں نے تو ''مردِ ناداں'' کا خطاب دیا

مگر علامہ ان کے متعلق یہ فرما گئے:

بیروں کشیدز پیچاک ہست و بود مرا
چہ عقدہ ہا کہ مقام رضا کشود مرا

مارچ ۱۹۴۹ء میں منیرہ کی شادی ہوئی اور چودھری صاحب اپنے ایک اہم فرض سے سبکدوش ہوئے۔ اس روز میں نے آپ کو بہت عرصہ کے بعد ہشاش بشاش دیکھا۔ چھ ماہ بعد یعنی ستمبر ۱۹۴۹ء میں میں انگلستان روانہ ہوا۔ آپ مجھے خیر باد کہنے کے لیے لاہور اسٹیشن پر موجود تھے۔ یہ آخری بار تھی جب میں نے آپ کو دیکھا۔ جب گاڑی چلنے لگی تو فرمایا: ''علم شکار کرنا، علم—'' آپ کے یہ آخری الفاظ تھے جو میرے کانوں میں پڑے۔ گاڑی چل دی اور میں اس خیال سے باہر سر نکالے دیکھتا رہا کہ شاید ایک بار پھر نظریں چار ہوں۔ مگر آپ نے مڑ کر میری طرف نہیں دیکھا۔

انگلستان سے میں نے اپنے تاثرات چند خطوں میں آپ کو تحریر کیے نیز کیمبرج پہنچ کر ڈاکٹریٹ کے لیے موضوع کے تعین کے سلسلہ میں بھی آپ کا مشورہ طلب کیا۔ اُن دنوں انگلستان میں میرا دل نہ لگتا تھا اور میں گھر کے لیے بے حد اداس تھا۔ چودھری صاحب نے میرے کسی بھی خط کا جواب نہ دیا شاید اس خیال سے کہ اپنی ذاتی مشکلات پر اگر خود قابو پاؤں گا تو مجھ میں خود اعتمادی آئے گی۔

سال بعد مجھے کیمبرج میں ایک روز اچانک نفیس (چودھری کے بڑے صاحبزادے) کا خط موصول ہوا۔ لکھا تھا چودھری صاحب ۱۲/ جولائی ۱۹۵۰ء چار بجے شام میو ہسپتال کے فیملی وارڈ کے کمرہ نمبر ۱۶ میں وفات پا گئے۔ خوف سے دل دھڑکنے لگا۔ میں نے زندگی میں پہلی بار محسوس کیا کہ اب میں تنہا ہوں۔ اب میرے لیے سوائے میری اپنی ذات کے اور کوئی فکر کرنے والا نہیں رہا۔

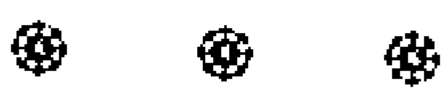
چودھری صاحب کو میرے انگلستان آنے سے پیشتر ہی احساس ہو چکا تھا کہ اب آپ زیادہ دیر زندہ نہ رہیں گے۔ یوں معلوم ہوتا تھا کہ آپ علامہ کے بتائے ہوئے فرائض انجام دینے کی غرض سے محض قوت ارادی کے زور پر زندہ تھے۔ آپ ہر وقت یہی کہتے رہتے ''ابھی یہ باقی ہے، ابھی یہ باقی ہے۔'' آپ نے علامہ کے کلام اور ان کی اولاد سے متعلق تمام فرائض انجام دیے۔ یہاں تک کہ وفات سے پیشتر علامہ کے مزار کی تکمیل بھی کروا گئے اور اس دوران میں آپ نے یہ سوچا کہ آپ اپنے ذاتی فرائض نامکمل چھوڑے جا رہے ہیں۔ یہ علامہ کی ذات سے چودھری

صاحب کے عشق کی ایک نایاب مثال ہے۔ بہر حال مجھے یقین ہے جب آپ علامہ سے دوبارہ ملے ہوں گے تو آپ نے علامہ کو اپنا ممنون نہ ہونے دیا ہو گا گویا ان کے بتائے ہوئے فرائض کو انجام دینا ایک فطری امر تھا جسے کوئی اہمیت نہیں دی جانی چاہیے۔

سات سال بعد یعنی ستمبر ۱۹۵۶ء میں جب میں انگلستان سے لاہور پہنچا تو عزیز واقارب، دوست احباب سب اسٹیشن پر موجود تھے۔ مگر دل میں ایک خلش سی تھی۔ میں نے چودھری صاحب کے صاحبزادوں کو مجھے آپ کی تربت پر پہنچانے کے لیے کہا۔ ہم اسٹیشن سے میاں امیر الدین کے ہمراہ اقبال پارک کی طرف روانہ ہوئے۔ رات کی سیاہی چاروں طرف پھیلی ہوئی تھی اور ہم سب گاڑی میں خاموش بیٹھے تھے۔ میں بڑی مشکل سے اپنے آنسو ضبط کر رہا تھا۔ کیونکہ مجھے ایک بار پھر اسی خوف نے آ لیا تھا جس کی موجودگی کا احساس کئی بار مجھے کیمبرج اور لندن کی سرد اور تاریک راتوں کی تنہائی میں ہو چکا ہے۔ میں رہ رہ کر سوچتا تھا کہ اب کیا ہو گا۔ میرے نظریات اور میرے عقائد کی تصحیح اب کیونکر ممکن ہو گی۔ میں خود اعتماد سہی، خود شناس تو نہیں ہوں۔

ہم اقبال پارک پہنچ گئے اور چودھری صاحب کی لحد کی طرف پیدل چلنے لگے۔ چودھری صاحب کے تینوں صاحبزادے میرے آگے آگے تھے۔ اندھیرا اس قدر تھا کہ ہاتھ کو ہاتھ سجائی نہ دیتا تھا۔ صاحبزادے ایک مقام پر پہنچ کر ٹھہر گئے۔ مجھے اندھیرے کے سوا کچھ دکھائی نہ دیتا تھا اس لیے میں نے نفیس سے پوچھا۔ ''کہاں ہیں چودھری صاحب!'' وہ بولا ''یہ، یہ ہے۔۔۔'' میں نے تاریکی میں فاتحہ کے لیے ہاتھ اٹھائے لیکن فاتحہ پوری نہ ہوئی۔ تاریکی نے مجھے رلایا، بہت رلایا۔

واپسی پر میاں امیر الدین کہنے لگے۔ ''چلو، یہاں تک آ گئے ہیں تو علامہ کے مزار پر بھی ہوتے چلیں''، مزار کی تکمیل وہ آخری کام تھا جو چودھری صاحب نے انجام دیا۔ لیکن میرے لیے تو چودھری صاحب کی لحد پر حاضر ہونا علامہ اقبال کے مزار کی زیارت کے برابر تھا۔ مگر چلتے چلتے معاً مجھے احساس ہوا جیسے رات کی خاموش تاریکی میں چودھری صاحب میرے ساتھ آ ملے ہیں اور مجھے مزار اقبال کی طرف لیے جا رہے ہیں۔ گویا انھیں میرے احساس زیاں کی پروا نہیں، گویا اُن کا انتقال تو ایک فطری امر ہے۔ جسے اتنی اہمیت نہیں دی جانی چاہیے۔ زندہ لوگوں کے انجام دینے کے لیے بہت سے اہم فرائض ہیں جو ہمیشہ باقی رہتے ہیں اور جو لوگ اہم فرائض انجام دیتے ہیں بھلا وہ کب مرتے ہیں۔ کیا اقبال مر چکا ہے؟ کیا محمد حسین مر چکا ہے؟



علامہ اقبال کا صحیح رمز آشنا اور اداشناس

آغا شورش کاشمیری، حق کی تلوار

ایک دوست اور زندگی کے میدان کارزار میں نظریاتی ہم آہنگی کی بناء پر ایک ہمکار کے متعلق کچھ احاطہ تحریر میں لانا آسان نہیں۔ جہاں دوستی ہو یا تعلق کی بنیاد محبت پر استوار ہو وہاں کسی ایسے ترازو کی ضرورت نہیں رہتی جس کے پلڑوں میں خوبیوں اور خامیوں کو تولا جا سکے۔

شورش کی مجھ سے وابستگی کا اصل سبب علامہ اقبال تھے شورش اقبال کے عشاق میں سے تھے اقبال کے کلام و پیام کے رمز آشنا اور اداشناس تھے اقبال کو اپنا مرشد سمجھتے تھے اور مجھ سے میری کوتاہیوں کے باوجود اس لیے محبت کرتے تھے کہ میں فرزند اقبال ہوں مگر شورش ایک وضع دار شخصیت تھے۔ محبت کے ساتھ ہمیشہ احترام کے پہلو کو ملحوظ خاطر رکھتے۔

میں اگر ان کی کسی بات پر اعتراض کرتا یا سیاسیات کے میدان میں انھیں جذبات کی رو میں بہنے سے روکتا تو خاموشی سے سنتے میری بات اگر ناگوار بھی گزرتی تو ماتھے پر شکن نہ لاتے لیکن شورش کو کون دبا سکتا تھا شعلے کا مزاج پایا تھا لپکنے سے باز نہ رہ سکتے تھے۔ شورش کی زندگی شورش ہی کو نصیب ہو سکتی تھی کیونکہ ان کی شخصیت کے اجزائے ترکیبی کا تعین فطرت نے یوں ہی کیا تھا جھوٹ اور سچ یا سیاہ و سفید کا فیصلہ دل پر چھوڑتے تھے۔ مولانا رومی کا ارشاد ہے کہ صحیح مسلمان کبھی شبہات کا غلام نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ جھوٹ اور سچ میں تمیز کر سکتا ہے اسے علم ہے کہ جھوٹ وہ ہے جسے سن کر دل میں بے چینی رہتی ہے اور سچ وہ ہے جو دل کو اطمینان بخشتا ہے۔ لہٰذا جھوٹے الفاظ کے فریب میں عقل تو آ جاتی ہے مگر وہ دل کے اطمینان کا باعث کبھی نہیں بنتے۔ بے چین دلوں کو اطمینان سچی بات ہی سے ملتا ہے۔ شورش دماغ کی بجائے دل کے کہنے میں آتے تھے مگر شورش کے ماحول نے ان کے دل کو ہمیشہ بے چین رکھا اور وہ تمام عمر باطل کی قوتوں سے برسر پیکار رہے۔ برصغیر کی آزادی سے پیشتر ان کی گستاخ زبان اور ان کا گستاخ قلم مزاج شاہاں سے الجھتے رہے۔ قیام

پاکستان کے بعد چونکہ یہاں بھی حق و باطل کی کشمکش جاری ہو گئی اس لیے جغرافیائی انقلاب شورش کے بے چین دل کے لیے کسی قسم کے اطمینان کا باعث نہ بن سکا۔ قید کی صعوبتیں برداشت کیں، آزمائش وابتلا کے دوروں سے گزرے، صحت جواب دے گئی۔ بیوی بچوں دوست احباب کسی کی نہ سنتے تھے اگر کوئی پوچھ بیٹھتا حضرت کیا آپ سیاسی قائد ہیں؟ جواب ملتا نہیں کیا کوئی سیاسی جماعت آپ کے پیچھے ہے؟ نہیں تو کس کی خاطر یوں تن تنہا دیواروں کے ساتھ سر ٹکراتے پھرتے ہیں؟ مگر شورش کو کوئی عقلی دلائل سے مرعوب نہ کر سکتا تھا۔ اپنی ذات کے بارے میں ''موت سے واپسی'' کے سرآغاز میں ان کا جواب یہ ہے:

میں نہ چھوٹا ہوں نہ بڑا اور نہ مجھے اپنے متعلق کوئی سی غلط فہمی ہے۔ اپنے اللہ کا عاجز بندہ ہوں مجھ سے ایک ذرہ خاک بھی عظیم ہے لیکن جو لوگ کسی جمال و کمال کے بغیر اپنے خدا ہونے پر اصرار کریں اور خوان یزید کی ریزہ چینی کے باوجود اپنے تئیں اہل بیت کہلانے پر مصر ہوں یا انھیں گمان ہو کہ وہ بڑے آدمیوں میں سے ہیں انھیں نہ تو ذہن قبول کرتا ہے نہ دل مانتا ہے اور نہ قلم کے ہاں ان کے لیے کوئی عزت ہے۔

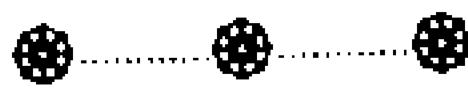
میں نے اس قسم کے خداؤں اور انعانوں سے ہمیشہ بغاوت کی ہے اور اکثر و بیشتر انھیں اعتناء سے محروم رکھا ہے یہی وجہ ہے کہ میرے ہاں درد و الم کی حکایتیں چلی آتی ہیں اور غم و غصہ میرے طرز تحریر میں قلم کی شوخی اور رنگینی کے باوجود راہ پیدا کر لیتے ہیں۔

شورش کے دل کی پرورش کن عناصر نے کی؟

رسول اللہ پر ایمان اور اسلام کی ہدایت پر یقین حساس دلوں کی پرورش کے لیے عشق رسول بڑا اہم عنصر ہے کیونکہ جسے یہ نعمت میسر ہو وہ صحیح معنوں میں اللہ پر ایمان اور اسلام کی ہدایت پر یقین رکھنے لگتا ہے۔ جہاں کہیں اقبال کے عشق رسول کا ذکر ہوتا ہے اکثر کہا جاتا ہے کہ ان پر دنیا کے بڑے مذہب اسلام کی گرفت اتنی نہیں جتنی ایک بڑی شخصیت یعنی محمد رسول اللہ ﷺ کی ہے۔ آغا شورش کاشمیری کے دل کی بے چینی کا باعث کیا تھا یا اس کے غیظ و غضب کا نشانہ کون لوگ بنتے تھے؟ ختم نبوت کے منکر اور خود ساختہ نبیوں کو ماننے والے غیر اللہ کے مظاہر جنھیں اقبال نے خاکی شیاطین، بتانِ آزری، نمرودانِ ایں دور، رہزنانِ چشم و گوش، مرغانِ صحرا کے اچھوت کوے، گدھ، چمگادڑ، مکھیاں، جونکیں وغیرہ ایسے نام دے رکھے ہیں اور اسلامی تعلیمات کے دشمن، غیر ملکی نظریاتی استعمار کے داعی دہریئے یا نام نہاد ترقی پسند دانشور شورش کے قریب یہ سب باطل کی قوتیں تھیں

جن کا قلع قمع کرنا ان کا مقصد حیات تھا۔

ستمبر ۱۹۷۵ء میں جب عمرہ ادا کر کے لاہور آیا تو شورش نے ٹیلی فون پر مجھے مبارکباد دی پوچھا حرمین شریفین کی زیارت نے کیا تاثرات چھوڑے؟ میں نے جواب دیا بیت اللہ تو خودی مطلق کا مظہر ہے وہاں بڑا رعب و دبدبہ ہے اور شمع کی تپش میں پتنگوں کی طرح طواف کرتے کرتے پسینہ چھوٹ جاتا ہے لیکن مسجد نبوی میں آغوش مادر ہے۔ اچھا برا جس کسی کو بھی آنحضورؐ یاد فرماتے ہیں وہاں پہنچ کر اطمینان قلب حاصل کرتا ہے۔ محبت کا ایک وسیع گلستان ہے۔ آپ چاہے نماز ادا کریں، کسی کونے میں دبک کر بیٹھ جائیں یا لیٹ رہیں ہر لحظہ وہاں لطف و کرم کی بارش سی رہتی ہے۔ پوچھا کیا دعا کی؟ میں نے جواب دیا دعا نہیں کی گلہ کیا ہے۔ پوچھا کیا گلہ کیا؟ میں نے کہا یہی کہ میرا باپ تو آنحضورؐ کے قرب کے لیے ترستا مر گیا اسے اجازت نہ دی مگر مجھے کیوں طلب کیا ہے میں کس قابل ہوں۔ پوچھا کیا جواب ملا؟ میں نے کہا کچھ نہیں بس بارش سی ہوتی رہی۔ شورش رو رہے تھے بولے عاشقوں کو پاس نہیں بلاتے۔ شورش بھی شاید عاشق رسول تھے۔ ان کی قسمت میں فراق تھا ان کی ساری عمر تڑپتے پھڑکتے اور پیچ و تاب کھاتے کٹ گئی۔ ہمارے لیے ان کی حیات ممکن ہے معما ہو لیکن ایسی کیفیت میں زندگی گزارتے آخر انھیں کوئی تو دیکھتا رہا ہے۔



ب۔ علمی مباحث

شاد اقبال

شاد اقبال ڈاکٹر سید محی الدین قادری زورؔ کی تصنیف ہے جو ۱۹۴۲ء میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی۔ یہ کتاب حکیم الامت علامہ محمد اقبال اور مہاراجہ سرکشن پرشاد کے تعلقات کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ زور صاحب نے اقبال اور شاد کے مابین ہونے والے خط و کتابت کو کتاب میں شامل کر کے اہم تاریخی ریکارڈ کو نہ صرف محفوظ کر دیا بلکہ ان دو شخصیات کے درمیان تعلقات کا دستاویزی ثبوت بھی فراہم کیا۔ کتاب کے شروع میں موجود دیباچے میں بھی ان تعلقات کا جامع انداز سے تذکرہ کیا گیا ہے۔

اقبال اور مہاراجہ سرکشن پرشاد کا تعارف مارچ ۱۹۱۰ء میں حیدر آباد میں ہوا۔ مہاراجہ کی مہمان نوازی نے ان کا دل ہمیشہ کے لیے موہ لیا۔ دوسری ملاقات تین سال بعد جولائی ۱۹۱۳ء میں لاہور میں ہوئی۔ اس زمانے میں مہاراجہ عہدہ مدار المہامی سے سبکدوش ہو چکے تھے اور لاہور سیر کے لیے آئے۔ ۶ر جولائی کو وہ اجمیر اور پنجاب کی سیاحت کے لیے نکلے اور ۱۷ر جولائی ۱۹۱۳ء کو شب کے ساڑھے نو بجے لاہور پہنچے۔[1] اس کا تذکرہ مہاراجہ کی تصنیف سیر پنجاب میں موجود ہے۔ اقبال نے اسٹیشن پر ان کا استقبال کیا۔ مہاراجہ نے اپنے ڈبوں (ریلوے) کو علیحدہ کرا کر ایک طرف قیام کیا۔ اس سیر میں مہاراجہ کے صاحبزادے عثمان پرشاد ساتھ تھے۔ ان کی طبیعت اچھی نہ تھی اس لیے اقبال نے لاہور کے ایک نامی ڈاکٹر محمد حسین کو طلب کر کے نسخہ لکھوایا۔ پھر آپ اور مہاراجہ سب دوستوں کے ہمراہ آغا حشر کاشمیری کا تھیٹر دیکھنے بھی گئے۔

مہاراجہ اپنے ۲۲؍ جولائی کے روزنامچے میں تحریر کرتے ہیں:

بعض اکابر و معززین برادری نے میرے لاہور میں (جو میرا جدی وطن ہے) آنے کی خوشی میں ایک جلسہ تھیٹر ہال میں منعقد کیا اور میں ۷ بجے شام کے رائے بہادر رام سرنداس، لالہ کرم چند مجسٹریٹ و ڈاکٹر محمد اقبال اور نیز دیگر معزز حضرات کی معیت میں اس جلسہ میں گیا۔

مہاراجہ نے انجمن حمایت اسلام کے یتیم خانہ کے لیے ایک ہزار روپیہ چندہ عطا کیا۔ ۲۴؍ جولائی کی شام کو ہری کشن تھیٹر ہال میں ایک اور جلسۂ استقبال ہوا۔ اس جلسہ میں اقبال نے بھی تقریر کی اور مہاراجہ کی خدمات پر روشنی ڈالی۔ مہاراجہ نے بھی خطبۂ استقبالیہ کا جواب دیا اور اقبال کے اشعار پڑھے۔ اُن کی آپس میں خط کتابت اقبال کے آخری دم تک جاری رہی۔

علامہ کے مہاراجہ کے نام خطوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے مثنوی اسرار خودی کے دوسرے حصہ کا کچھ حصہ لاہور کے قریب کسی گاؤں میں تنہائی کے عالم میں لکھا۔ ایک اردو نظم ''اقلیم خاموشاں'' تحریر کرنے کا پروگرام بنایا جس کا مقصد یہ تھا کہ مردہ قومیں دنیا میں کیا کرتی ہیں۔ ان کے عام حالات، جذبات اور خیالات کیا ہوتے ہیں وغیرہ۔[۲]

ان خطوط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کا معمول تھا کہ صبح تین چار بجے اٹھ جاتے اور پھر نہ سوتے سوائے اس کے کہ مصلّی پر کچھ اونگھ جاتے۔ تہجد اور صبح کی نماز پڑھتے تھے۔[۳]

اقبال کا دوسرا سفر حیدر آباد جنوری ۱۹۲۹ء میں ہوا۔ اس موقع پر ۱۵؍ جنوری کو ٹاؤن ہال باغ عامہ میں اقبال نے جامعہ عثمانیہ کی سرپرستی میں اپنا ایک مقالہ پڑھا اور مہاراجہ نے اس جلسہ کی صدارت کی۔ مہاراجہ نے ایک خاص مشاعرہ اپنے محل میں منعقد کیا۔ اعلیٰ پیمانے پر دعوت کا اہتمام کیا۔ حیدر آباد کے تمام مشہور فارسی اور اردو کہنے والے شعرا مدعو تھے۔ سب نے اپنا اپنا کلام سنایا مگر اقبال کسی سے متاثر نہ ہوئے۔ صرف مسعود علی محوی کا ایک شعر:

نگاہ کردن دزدیدہ ام بہ بزم بہ دید
میان چیدن گل باغباں گرفت مرا

پر اتنا ارشاد ہوا کہ پھر پڑھیے۔ خدا جانے کسی نقص کی بنا پر تھا یا بطور قدردانی کے۔ جب خود ان سے کچھ پڑھنے کی فرمائش کی گئی تو بڑے اصرار کے بعد چار پانچ شعر ارشاد فرمائے۔

اقبال کی زندگی میں پہلا یومِ اقبال ۹ رجنوری ۱۹۳۸ء کو حیدر آباد کے ٹاؤن ہال میں منایا گیا۔ اس تقریب کے پہلے اجلاس کی صدارت نواب اعظم جاہ شہزادہ برار نے کی اور دوسرے

اجلاس کی صدارت مہاراجہ سرکشن پرشاد نے کی۔

اقبال نے مورخہ ۱۵/اپریل ۱۹۱۷ء کو اپنے ایک خط میں لکھا:

معلوم ہوا ہے کہ حیدر آباد ہائی کورٹ کی ججی کے لیے چند نام حضور نظام خلد اللہ ملکہ کے سامنے پیش کیے گئے ہیں جن میں ایک نام خاکسار کا بھی ہے...... انگلستان سے واپس آنے پر لاہور گورنمنٹ کالج میں مجھے فلسفے کا اعلیٰ پروفیسر مقرر کیا گیا تھا۔ یہ کام میں نے ۱۸/ماہ تک کیا اور یہاں کی اعلیٰ ترین جماعتوں کو اس فن کی تعلیم دی۔ گورنمنٹ نے بعد ازاں یہ جگہ مجھے آفر بھی کی مگر میں نے انکار کر دیا۔ میری ضرورت گورنمنٹ کو کس قدر تھی اِس کا اندازہ اس سے ہو جائے گا کہ پروفیسری کے تقرر کی وجہ سے میں صبح کچہری نہ جا سکتا تھا۔ ججان ہائی کورٹ کو گورنمنٹ کی طرف سے ہدایت کی گئی کہ میرے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصہ میں پیش کریں چنانچہ ۱۸ ماہ تک اسی پر عملدر آمد ہوتا رہا۔ مگر اس عہدہ کے لیے جو حیدر آباد میں خالی ہوا ہے غالباً عربی دانی کی ضرورت ہوگی۔ اس کے متعلق یہ امر سرکار کے گوش گزار کرنا ضروری ہے کہ عربی زبان کے امتحان میں پنجاب میں اول رہا ہوں۔ انگلستان میں مجھ کو عارضی طور پر چھ ماہ کے لیے لندن یونیورسٹی کا عربی کا پروفیسر مقرر کیا گیا تھا۔ واپس پر پنجاب اور الہ آباد کی یونیورسٹیوں میں عربی اور فلسفہ میں بی اے اور ایم اے کا ممتحن مقرر کیا گیا اور اب بھی ہوں۔ امسال الہ آباد یونیورسٹی کے ایم اے کے دو پرچے میرے پاس تھے۔ پنجاب میں بی اے کی فارسی کا ایک پرچہ اور ایم اے فلسفہ کے دو پرچے میرے پاس ہیں۔ علاوہ ان مضامین کے میں نے پنجاب گورنمنٹ کالج میں علم اقتصاد، تاریخ اور انگریزی بی اے اور ایم اے کی جماعتوں کو پڑھائی ہے۔ اور حکام بالا دست سے تحسین حاصل کی ہے۔

تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی ایک عرصہ سے جاری ہے۔ علم اقتصاد پر اردو میں سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی۔ انگریزی میں چھوٹی چھوٹی تصانیف کے علاوہ ایک مفصل رسالہ فلسفۂ ایران پر لکھا ہے جو انگلستان میں شائع ہوا تھا۔ میرے پاس اس وقت یہ کتابیں موجود نہیں ورنہ ایصال خدمت کرتا۔

باقی جو کچھ میرے حالات ہیں وہ سرکار پر بخوبی روشن ہیں۔ اُن کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فقہ اسلام میں اس وقت ایک مفصل کتاب بزبان انگریزی زیر تصنیف ہے جس کے لیے میں نے مصر و شام و عرب سے مسالہ جمع کیا ہے جو انشاء اللہ بشرط زندگی شائع ہوگی اور مجھے یقین ہے کہ اپنے فن میں ایک بے نظیر کتاب ہوگی۔ میرا ارادہ ہے کہ اس کتاب کو تفصیل مسائل کے اعتبار سے ایسا ہی بناؤں جیسی کہ امام نسفی کی مبسوط ہے جو ساٹھ جلدوں میں لکھی گئی تھی۔[۲]

۱۴؍اگست ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں اقبال نے لکھا:

حیدری صاحب نے...... مجھے قانون کی پروفیسری پیش کی اور یہ پوچھا کہ اگر پرائیوٹ پریکٹس کی بھی ساتھ اجازت ہو تو کیا تنخواہ لو گے۔ مجھے یہ معلوم نہیں کہ میر مجلسی عدالت العالیہ کی خالی ہے۔ نہ اُس کے متعلق انھوں نے اپنے خط میں کوئی اشارہ کیا ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو جائے تو میں اُسے قانون کی پروفیسری اور پرائیوٹ پریکٹس پر ترجیح دوں گا۔[۵]

اقبال نے ۷؍اکتوبر ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں تحریر کیا:

گرما کی تعطیلوں میں حیدرآباد کا سفر آسان تھا اور اب یہ سفر تقریباً دو ہزار روپیہ کے نقصان کے مترادف ہے۔ اگر حیدری صاحب کے خطوط سے کوئی امید خاص میرے دل میں پیدا ہوتی تو میں اس نقصان کا متحمل ہو جاتا لیکن اس وقت تک جو خطوط ان کی طرف سے آئے ہیں اُن میں کوئی خاص بات نہیں۔ سوائے اس کہ انھوں نے مجھ سے تنخواہ کے بارے میں استفسار کیا تھا جس کا جواب میں نے اُن کو دے دیا تھا۔ علاوہ اس کے مجھے اور ذرائع سے معلوم ہوا کہ ابھی میری وہاں ضرورت بھی نہیں۔ حیدری صاحب اس وقت مجھے صرف اس واسطے بلاتے ہیں کہ یونیورسٹی سے متعلق مجھ سے گفتگو کریں اور نیز ملاقات کے لیے اور کوئی غرض ان کے خطوط سے معلوم نہیں ہوتی۔ محض اس غرض سے کہ وہ مجھ سے یونیورسٹی اسکیم کی مفصل گفتگو کر سکیں یا محض اُن کی ملاقات کے لیے، میں اپنے موجودہ حالات میں اس قدر اخراجات کا متحمل نہیں ہو سکتا۔[۶]

۲۰؍جنوری ۱۹۱۸ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں:

حیدری صاحب تو اقبال کو بلاتے بلاتے رہ گئے۔ یونیورسٹی کے کاغذات ان کی طرف سے کبھی کبھی آ جاتے ہیں کہ یہیں سے مشورہ لکھوں۔ ادھر سے مولوی عبدالحق صاحب اصطلاحات علمیہ کی ایک طویل فہرست ارسال کرتے ہیں کہ اُن کے تراجم اردو پر تنقید کرو۔ گویا ان بزرگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ اقبال کو کوئی اور کام نہیں۔ ترجمہ کرنے والوں کو معقول تنخواہیں دے کر بلایا ہے تو یہ کام بھی انھیں سے لینا چاہیے۔ اصل میں یہی حصہ ان کے کام کا مشکل ہے۔[۷]

اقبال کے خط مؤرخہ یکم فروری ۱۹۱۸ء سے ظاہر ہے کہ مثنوی رموز بیخودی کے بعد ان کا ارادہ تیسرا حصہ لکھنے کا بھی تھا۔ تحریر کرتے ہیں کہ تیسرے حصہ مثنوی کا آغاز ہو گیا۔ یہ ایک قسم کی نئی منطق الطیر ہو گی۔[۸]

لیکن یہ تیسرا حصہ تحریر نہ ہوا۔ مورخہ ۱۱؍جون ۱۹۱۸ء میں اقبال نے لکھا:

بندہ روسیاہ کبھی کبھی تہجد کے لیے اٹھتا ہے اور بعض دفعہ تمام رات بیداری میں گزر جاتی ہے۔[۹]

اقبال نے مورخہ ۲۵/اپریل ۱۹۱۹ء میں تحریر کیا:

میرا ارادہ راماین کو اردو میں لکھنے کا ہے۔ سرکار کو معلوم ہوگا مسیح جہانگیری نے راماین کے قصے کو فارسی میں نظم کیا ہے۔ افسوس ہے وہ مثنوی کہیں سے دستیاب نہ ہوئی۔ مگر سرکار کے کتب خانے میں ہوگی۔ چندروز کے لیے عاریۃً مل سکتی ہے؟ میرے خیال میں اس کا تتبع کرنا بہتر ہوگا۔[۱۰]

لیکن مہاراجہ کے کتب خانے سے یہ مثنوی نہ مل سکی اور اقبال کا ارادہ پورا نہ ہوا۔

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو اقبال کو سر کا خطاب ملا۔ مہاراجہ کی مبارکباد کے جواب میں مورخہ ۲۴/جنوری ۱۹۲۳ء تحریر کرتے ہیں:

سرکار نے میرے خطاب کے متعلق جو کچھ سنا ہے صحیح ہے۔ یہ اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ ہونے اور اس پر یورپ اور امریکہ میں متعدد ریویو چھپنے کا نتیجہ ہے۔[۱۱]

مورخہ ۲۴/اکتوبر ۱۹۲۳ء کے خط میں اقبال نے لکھا:

حضور وائسرائے آج کل لاہور میں رونق افروز ہیں۔ کل انھوں نے نئے ہائی کورٹ پنجاب کا افتتاح فرمایا۔ چیف جسٹس سرشادی لال نے جو تقریر اس موقع پر فرمائی اس کے جواب میں حضور وائسرائے نے اقبال کی تعریف بھی کی ہے۔ تقریر نہایت دلکش اور نہایت عمدگی کے ساتھ ادا کی گئی۔ اقبال کی تعریف سے سب کو تعجب ہوا کہ اس کی توقع نہ تھی۔[۱۲]

اقبال نے مورخہ ۱۴/جنوری ۱۹۲۴ء کے مکتوب میں لکھا:

میں یکم جنوری سے ۹/جنوری تک لاہور سے باہر تھا۔ نواب صاحبان کرنال (پنجاب) کے مقدمات کی خاطر اتنے روز پنجاب سے باہر ٹھہرنا پڑا...... یہ خط شبیر حسن صاحب جوش ملیح آبادی لکھنوی کی معرفی کے لیے لکھتا ہوں۔ یہ نوجوان نہایت قابل اور ہونہار شاعر ہیں۔ میں نے ان کی تصانیف کو ہمیشہ دلچسپی کے ساتھ پڑھا ہے۔ اس خدا داد قابلیت کے علاوہ لکھنو کے ایک معزز خاندان سے ہیں جو اثر و رسوخ کے ساتھ لٹریری شہرت بھی رکھتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ سرکار اُن کے حال پر نظر عنایت فرمائیں گے اور اگر اُن کو کسی امر میں سرکار عالی کے مشورے کی ضرورت ہو گی تو اس سے دریغ نہ فرمائیں گے۔[۱۳]

مورخہ ۴/جنوری ۱۹۲۵ء کے خط میں اقبال نے لکھا:

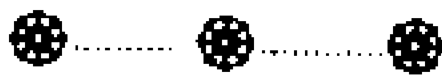
وزارتِ حیدر آباد کے لیے اب تک بھی افواہ ہے کہ سر محمد شفیع حضور نظام سے خط و کتابت کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ فی الحال انھوں نے یہاں بیرسٹری کا کام شروع کر دیا ہے۔ مگر سرکار نے خوب فرمایا کہ جو ہوا ہو گیا جو ہونے والا ہے ہو رہے گا۔ اکبر مرحوم کا یہ شعر یاد آ گیا کیا خوب

فرماتے ہیں:

جو ہنس رہا ہے وہ ہنس چکے گا جو رو رہا ہے وہ رو چکے گا
سکونِ دل سے خدا خدا کر، جو ہو رہا ہے وہ ہو چکے گا[۱۴]

اقبال اور شاد کے درمیان اس خط و کتابت سے اقبال کی زندگی کے معاشی مسائل پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ زندگی کے آخری ایام میں اقبال کن مسائل کا شکار تھے اور ان مسائل کے حل کے لیے وہ مہاراجہ سے خط و کتابت کر رہے تھے مگر ان ناگفتہ بہ حالات میں بھی اقبال کا طرزِ عمل وہی تھا جو ایک مردِ غیور اور صاحب فقر کا ہو سکتا ہے، جس کا اظہار انہوں نے سر اکبر حیدری کے نام لکھے گئے اشعار میں کیا تھا:

تھا یہ اللہ کا فرماں کہ شکوہِ پرویز
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات
مجھ سے فرمایا کہ لے، اور شہنشاہی کر
حسنِ تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات
میں تو اس بارِ امانت کو اٹھاتا سرِ دوش
کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانند نبات
غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات![۱۵]



حوالے و حواشی

۱- ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور، شاد اقبال، حیدرآباد دکن، اعظم اسٹیم پریس، ۱۹۴۲، ص ۱۳

۲- ایضاً، ص ۳

۳- ایضاً، ص ۶

۴- ایضاً، ص ۴۴-۴۶

۵- ایضاً، ص ۶۱

۶- ایضاً، ص ۶۵، ۶۶

۷- ایضاً، ص ۷۶-۷۸

۸- ایضاً، ص ۷۹

۹- ایضاً، ص ۸۵

۱۰- ایضاً، ص ۱۰۲

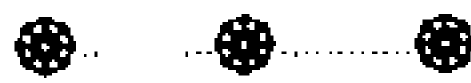
۱۱- ایضاً، ص ۱۳۴، ۱۳۵

۱۲- ایضاً، ص ۱۵۳، ۱۵۴

۱۳- ایضاً، ص ۱۵۹

۱۴- ایضاً، ص ۱۶۷، ۱۶۸

۱۵- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ص ۵۳۷



حکیم الامّت علامہ محمدؒ اقبال کے نام دوسرا خط

محترم ڈاکٹر جاوید اقبال کی خودنوشت اپنا گریبان چاک کئی اعتبار سے ایک اہم کتاب ہے۔ اس میں انھوں نے اپنے والد گرامی علامہ اقبال کو دوسرا خط تحریر کیا ہے۔ علامہ اقبال کو ڈاکٹر جاوید اقبال نے بچپن میں خط لکھا تھا۔ جس میں انھوں نے باجالانے کی فرمائش کی تھی۔ دوسرے خط میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے پاکستان، مسلم قومیت (دوقومی نظریے)، اسلامی ریاست اور نسل نو کے مسائل کے حوالے سے علامہ سے رہنمائی طلب کی ہے۔

میں نے تقریباً سات برس کی عمر میں اپنے والد کو پہلا خط لکھا تھا جب اُنھیں انگلستان سے گراموفون باجالانے کی فرمائش کی تھی۔ اتنی مدت گزر جانے کے بعد اب انھیں دوسرا خط تحریر کر رہا ہوں۔ اس مرتبہ وہ اگلے جہان میں ہیں اور مجھے اپنے قومی تشخص اور ''اسلامی'' ریاست کے بارے میں ان سے رہبری لینا مقصود ہے۔

والد مکرم۔ السلام علیکم!

نئی نسل کے نمایندے کی حیثیت سے میں آپ کی اجازت کے ساتھ چند سوال کرنا چاہتا ہوں۔ ہم مسلمانوں کے قومی تشخص کے بارے میں آپ کی جو بحث مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ ہوئی تھی اس میں مولانا مدنیؒ کا موقف تھا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں، لہٰذا برصغیر کے مسلمانوں کی قومیت تو ہندی ہے البتہ ملت کے اعتبار سے وہ مسلم ہیں۔ آپ نے ان سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ''قوم'' اور ''ملت'' کے ایک ہی معانی ہیں۔ مسلم قوم وطن سے نہیں بلکہ اشتراک ایمان سے بنی ہے۔ اس اعتبار سے اسلام ہی مسلمانوں کی ''قومیت'' ہے اور ''وطنیت'' بھی۔ اپنے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے آپ نے چند اہم مثالیں بھی دی تھیں: یہ کہ رسول اکرم ﷺ اگر اپنے وطن سے ہجرت نہ کرتے اور کفار مکہ کے ساتھ تصفیہ کر لیتے کہ نسل، زبان اور علاقے کے اشتراک کی بنا پر ایک ہوتے ہوئے وہ اپنے خداؤں کی پرستش جاری رکھیں اور مسلمان

اپنے خدا کی پرستش کرتے رہیں گے، تو آنحضور ﷺ سب سے پہلے عرب نیشنلسٹ قرار پاتے، پیغمبر اسلام ﷺ نہ ہوتے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ مدینہ ہجرت کرنے کے بعد آنحضور ﷺ نے ''مہاجرین'' اور ''انصار'' کو اشتراکِ ایمان کی بنیاد پر ایک ''امت''، ''ملت'' یا ''قوم'' بنا دیا۔ پس ملت اسلامیہ وطن سے نہیں بلکہ اشتراک ایمان سے وجود میں آئی ہے۔ آپ نے مولانا مدنیؒ سے اختلاف کے دوران، بالخصوص اپنے اشعار میں، نہایت تلخ لہجہ اختیار کیا ۔

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود برسر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است

آپ کی تحریروں سے واضح ہے کہ آپ علاقائی ''قومیت'' اور ''وطنیت'' کے مخالف تھے۔ لیکن اس کے باوجود آپ نے فرمار کھا ہے کہ مسلم اکثریتی ملکوں میں اسلام اور نیشنلزم ایک ہی سمجھے جاتے ہیں۔ مشکل وہاں پیدا ہوتی ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور نیشنلزم کا تقاضا ہے کہ وہ اکثریتی جماعت میں مکمل طور پر مدغم ہو جائیں۔

پھر آپ نے دنیائے اسلام میں متفرق قومی ریاستوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بھی فرمار کھا ہے کہ اُن قومی ریاستوں کو چاہیے کہ پہلے اپنے قدموں پر مضبوطی سے کھڑی ہوں اور بعد از اں اشتراکِ ایمان اور تمدنی ہم آہنگی کی بنیاد پر جمہوریتوں کے ایک زندہ خاندان کی طرح اکٹھی ہو جائیں۔

آپ کے مغربی نقادوں میں سے معروف مستشرق ایچ اے آر گب آپ کے سیاسی فکر پر تبصرہ کے دوران تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: حیرت کی بات ہے کہ اقبال علاقائی قومیت کے شدید مخالف ہوتے ہوئے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کی تحریک میں پیش پیش تھے۔ بلکہ ان کے حامی تو برملا کہتے ہیں کہ قومیت یا وطنیت کے بارے میں جو کچھ اقبال کہتے ہیں ضروری نہیں کہ وہ اسے تسلیم بھی کرتے ہوں۔

آپ نے اپنے سیاسی فلسفے کے ذریعے اشتراکِ ایمان کی بنیاد پر مسلم قومیت کا تصور پیش کر کے برصغیر میں ''دو قومی نظریہ'' کی حقیقت کو تقویت بخشی۔ چنانچہ پہلے مسلم قوم وجود میں آئی اور پھر اس قوم کے لیے وطن بصورت پاکستان حاصل کر لیا گیا۔ ظاہر ہے اگر اشتراکِ ایمان کی بنیاد پر

مسلم قوم وجود میں نہ لائی جاتی یا اسلام سے ایک قومیت ساز قوت کے طور پر کام نہ لیا جاتا تو ''دو قومی نظریہ'' کی حقیقت کو کوئی تسلیم نہ کرتا اور اس کی بنیاد پر پاکستان نہ بن سکتا۔ بلکہ کشمیر کو پاکستان کا حصہ سمجھنے میں بھی یہی جذبہ کام کر رہا ہے۔

پاکستان نے ایک ''مقتدر''، ''قومی'' اور ''علاقائی'' ریاست کی حیثیت سے اقوام متحدہ کی رکنیت حاصل کی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی نظریاتی اساس کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے پاکستان نے اقوام متحدہ میں مسلم امّہ کی کوکھ سے نکلی ہوئی کئی قومی ریاستوں کی نو آبادیاتی طاقتوں سے آزادی کی خاطر تگ و دو میں حصہ لیا۔ فلسطین کی آزادی اور کشمیر کے مسئلے کے حل کے لیے کوششیں جاری رکھیں۔ نیز او آئی سی میں ہمیشہ بڑا فعال کردار ادا کیا۔ جب بھی دو مسلم قومی ریاستوں میں لڑائی ہوئی تو پاکستان نے ہمیشہ ''نیوٹرل'' پوزیشن اختیار کی۔ افغانستان سے غیر مسلم حملہ آوروں کی فوجوں کو نکالنے کی خاطر پاکستان نے افغان مجاہدین کے شانہ بشانہ جنگ میں حصہ لیا۔ بعد ازاں پاکستان ہی کی مدد سے وہاں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی اور اسے تسلیم کیا گیا۔ پھر وہ مرحلہ آیا جب افغانستان پر ایک بار پھر غیر مسلم حملہ آور ہوئے۔ مگر اس مرتبہ پاکستان نے نہ صرف غیر مسلم حملہ آوروں کے ساتھ اتحاد کیا بلکہ مسلم افغانستان کے خلاف غیر مسلموں کی امداد کی اور افغان مسلمانوں کی تباہی کو ہم ''سب سے پہلے پاکستان'' کا نعرہ بلند کرتے خاموشی سے دیکھتے رہے۔

اے پدر محترم! اگر اب ہماری اجتماعی شناخت کے لیے وہ علاقہ مختص ہو گیا جسے ''پاکستان'' کہتے ہیں اور جس کا مفاد ہمیں سب سے زیادہ عزیز ہے تو پھر مولانا حسین احمد مدنی کا قول کس اعتبار سے غلط ہوا؟ کیا ہمارے عمل سے یہ ثابت نہیں ہو گیا کہ قومی یا وطنی اعتبار سے تو ہم پاکستانی ہیں اور ''ملی'' اعتبار سے مسلم؟ گویا ہمارے نزدیک اگر قومی مفاد یا مصلحت عامہ کے تحت ضروری ہو تو ہم کسی مسلم قومی ریاست کے خلاف غیر مسلموں کے ساتھ اتحاد بھی کر سکتے ہیں؟ اس مسئلے پر ذہن میں الجھاؤ ہے۔ کیسے دور کیا جائے؟

دوسری بات یہ ہے کہ پاکستان ''دو قومی نظریہ'' کی بنیاد پر وجود میں آیا اور جب تک بھارت اور پاکستان جغرافیائی طور پر علیحدہ مملکتوں کی صورت میں قائم رہتے ہیں، ''دو قومی نظریہ'' ان کے درمیان حدِ فاصل رہے گا۔ مگر کیا پاکستان کے اندر بھی ''دو قومی نظریہ'' کو ایک حقیقت کے طور پر زندہ رکھنا ضروری ہے؟ کیا پاکستان میں ایک قوم آباد ہے یا دو قومیں؟ کیا پاکستان میں مسلم اکثریت کو اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم اقلیت سے امتیاز روا رکھنا چاہیے؟

اے پدرِ محترم! آپ نے فرمار کھا ہے کہ ''علیحدہ نیابت'' کا اصول برصغیر میں مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر نافذ کیا گیا۔ لیکن اگر صوبوں کی تقسیم جماعتوں کے مذہبی اور تمدنی رجحانات کو مدِنظر رکھ کر کی جائے تو مسلمانوں کو خالصتاً ''مخلوط'' انتخابات پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

پس اگر وقت کے بدلتے تقاضوں کے تحت قومی ہم آہنگی برقرار رکھنے کی خاطر مخلوط انتخابات کا نظام رائج کر دیا جائے یا پاکستانی قومیت اور وطنیت کے جذبات کو فروغ دینے کی خاطر مثبت اقدامات اٹھائے جائیں تو کیا پاکستان ''اسلامی'' مملکت سے ''سیکولر'' ریاست میں منتقل ہو جائے گا؟

اے میرے والدِ مکرم! آپ کے بارے میں قائداعظم محمد علی جناح نے ارشاد فرمایا تھا کہ علامہ اقبال ان چند ہستیوں میں سے ایک تھے جو مسلمانانِ برصغیر کے قدیم اوطان میں ''اسلامی ریاست'' قائم کرنا چاہتے تھے۔

''اسلامی'' یا ''مسلم'' ریاست کے کئی نمونے (ماڈل) آج کے زمانہ میں موجود ہیں۔ مثلاً ترکی ماڈل، سعودی ماڈل، ایرانی ماڈل یا سابقہ طالبان ماڈل۔ اسی طرح تاریخ اسلام میں خلفائے راشدین کے عہد سے لے کر ترکی میں خلافت کے خاتمہ تک (۶۳۲ء تا ۱۹۲۴ء) کئی ماڈل نظر آتے ہیں۔ ان مختلف نمونوں کو دیکھ کر گمان ہوتا ہے کہ دراصل اسلامی ریاست کی کوئی حتمی شکل نہیں ہے بلکہ مختلف شکلوں میں مسلسل وجود میں آتے رہنے کے عمل کا نام ہے۔ اس اعتبار سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلامی ریاست کبھی مکمل صورت میں وجود میں آئی تھی۔ البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی ریاست ایک ''آئیڈیل'' ہے جس کے حصول کے لیے ہر مسلم ریاست کو اپنی کوششیں جاری رکھنی چاہئیں۔ کیا یہ سوچ درست ہے؟

ایک اور قابلِ ذکر بات جو تاریخ اسلام کے مطالعے سے ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست کا ''سیاسی ڈھانچہ'' خواہ کسی نوعیت کا ہو، وہ وجود میں تبھی آتی ہے جب اس میں قوانین اسلام (شریعت) کا نفاذ ہو۔ اس لیے کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ اس مسئلے کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے اسلامی ریاست کے ''سیاسی ڈھانچے'' اور اس کے ''قانونی ڈھانچے'' کا علیحدہ علیحدہ جائزہ لیا جائے؟

رسول اللہ کے عہدِ نبوت و امامت میں اسلامی ریاست کے سیاسی ڈھانچے یا دستور کی ایک تحریری مثال جو ہمیں ملتی ہے وہ ''میثاقِ مدینہ'' ہے اور کیا ''میثاقِ مدینہ'' بنیادی طور پر ایک ''معاشرتی معاہدہ'' نہ تھا؟ بعدازاں خلفائے راشدین کے عہد میں ہمیں کم از کم چار سیاسی ڈھانچوں کی شکلیں دکھائی دیتی ہیں۔ یعنی انتخاب (الیکشن)، نامزدگی (نامینیشن)، انتخاب بذریعہ

انتخابی ادارہ (ایلیکٹورل کالج) اور بذریعہ استصواب رائے (ریفرنڈم)۔ بعد کے سیاسی ڈھانچوں کی شکل یا تو مختلف نوع کی مطلق العنان موروثی حکمرانی ہے یا غصب اقتدار کے ذریعے وجود میں آنے والے امراء یا سلاطین۔

اے والد محترم! اس پس منظر میں آپ کی تحریروں سے میں نے اسلامی ریاست سے متعلق آپ کا ''ماڈل'' اخذ کرنے کی سعی کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ بعض مسلم ممالک میں منتخب قانون ساز اسمبلیوں کا قیام اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع ہے۔ آپ نے اپنے اشعار میں جمہوریت یا خصوصی طور پر مغربی جمہوریت (جو عوام کی حاکمیت، حقوق انسانی کے تحفظ اور قانون کی بالادستی پر قائم ہونے کی دعویدار ہے) پر سخت اعتراضات کیے ہیں۔ مگر اس کے باوجود جب علی گڑھ یونیورسٹی کے طلبہ نے آپ سے سوال کیا کہ آپ جمہوریت کی موجودہ شکل کو، اس کی خامیوں پر اعتراضات کرنے کے باوجود، کیوں قبول کرتے ہیں؟ تو آپ کا جواب تھا کہ اس کا متبادل آمریت یا مطلق العنانیت ہے جو اسلام کی روح کے خلاف ہے۔

اگر اسلامی جمہوریت کا تصور ہم ''شوریٰ'' والی آیت (سورۃ ۴۲ آیت ۳۸) سے اخذ کرتے ہیں تو اسلامی تاریخ میں شوریٰ کا رول ہمیشہ امام (خواہ وہ کسی قسم کے انتخابی طریقہ یا غیر انتخابی طریقہ سے سربراہ بنا ہو) کو صرف مشورہ ''دینا'' ہے اور امام اس مشورے کا پابند نہیں۔ اس کی مرضی ہے مشورہ قبول کرے یا رد کر دے۔

اس آیت کی صحیح معنوں میں ''جمہوری'' تفسیر ہمیں صرف خوارج کے ہاں ملتی ہے جن کا نظریہ تھا کہ شوریٰ کا اصل کام ''آپس میں'' مشورہ کر کے اُمّہ کے مسائل حل کرنا ہے اور شاید یہی اس آیت کا صحیح مفہوم بھی ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک خلیفہ کا تقرر بطور سربراہ صرف فرض کفایہ ہے۔ ضرورت پڑے تو شوریٰ اسے منتخب کر سکتی ہے اور مزید یہ کہ ضروری نہیں کہ خلیفہ یا امام اہل بیت یا قریش میں سے ہی ہو، بلکہ اس منصب کے لیے ایک سیاہ حبشی غلام یا عورت بھی موزوں ہیں بشرطیکہ وہ اہلیت رکھتے ہوں۔ سو اس اعتبار سے تاریخ اسلام میں اصل ''سوشل ڈیموکریٹس'' تو خوارج ہی تھے جنھیں ابتدائی دور ہی میں اسلام سے خارج کر دیا گیا اور اس لیے ''خارجی'' کہلائے۔

مسلمانوں کی جدید تاریخ میں سید جمال الدین افغانی پہلی شخصیت تھے جنھوں نے ترکی میں سلطان (خلیفہ) عبدالحمید کو شوریٰ یا اسمبلی کے مشورے کا پابند کرنے کی کوشش کی۔ یعنی ''آئینی یا دستوری خلافت'' کا تصور پیش کیا جو وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق نیا اجتہاد تھا۔ مگر

سلطان عبدالحمید نے اُن کے خلاف شیخ الاسلام سے کفر کا فتویٰ جاری کروا دیا۔ شیخ الاسلام کا استدلال مختصراً یہ تھا کہ اسلام کی صدیوں پرانی سیاسی روایت کے مطابق، سورۃ ۴ آیت ۵۹ کے تحت مسلمانوں پر بلاشرط اطاعت ''اُولی الاَمر'' فرض ہے۔ نیز اسی روایت کے مطابق شوریٰ امام کو صرف مشورہ ''دے'' سکتی ہے۔ لیکن شوریٰ کے ''آپس میں'' مشورے کا امام کو پابند کرنے والے سب کے سب سرکش اور کافر ہیں۔

اے والدِ محترم! آپ سید جمال الدین کو موجودہ عہد کا مجدد سمجھتے تھے اس لیے جب ۱۹۲۴ء میں ترکی میں خلافت منسوخ کر دی گئی تو آپ نے ترکوں کے اجتہاد، کہ خلیفہ کے تمام اختیارات منتخب مسلم اسمبلی کو منتقل ہو گئے ہیں، کی تائید کی۔ پس کیا یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ آپ کی جدید اسلامی ریاست عوام کے ووٹوں کے ذریعے منتخب نمائندوں کی مجلسِ قانون ساز کے قیام، حقوق انسانی کے تحفظ اور قانون کی بالادستی کے اصولوں پر ہی قائم ہو سکتی ہے؟

آپ کے نزدیک ''توحید'' کا مطلب انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیادوں پر زمان و مکان کے اندر ایک مثالی معاشرہ وجود میں لانا ہے۔ اسی بنا پر خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰ء) میں آپ نے سورۃ ۲۰ آیت ۴۰ کے حوالے سے اعلان کیا تھا کہ مجھ پر اقلیتوں کی عبادت گاہوں، قوانین اور تمدن کے تحفظ کا فرض عائد کیا گیا ہے۔ اسی ضمن میں آپ نے مزید فرما رکھا ہے کہ اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے۔

اے پدرِ محترم! آپ نے وضاحت نہیں کی کہ ''روحانی جمہوریت'' سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کیا اس تصور کی بنیاد آپ ''میثاق مدینہ'' پر رکھتے ہیں یا سورۃ ۵ آیت ۵۸ پر جس میں مختلف مذاہب کے لوگوں کو تلقین کی گئی ہے کہ ایک دوسرے سے نیک کام انجام دینے میں سبقت حاصل کرو اور یہ کہ جب تم سب اللہ تعالیٰ کے روبرو لائے جاؤ گے تو وہ بتائیں گے کہ تمھارے آپس میں اختلافات کیا تھے؟

آپ کی طرف سے وضاحت کی عدمِ موجودگی کے سبب بعض اقبال شناس آپ کے تصورِ ''روحانی جمہوریت'' کو صرف مختلف مسلم فرقوں میں رواداری تک محدود رکھتے ہیں اور اس میں غیر مسلموں کو شریک نہیں کرتے۔ حالانکہ جب یہ اصطلاح استعمال کی گئی، آپ مقتدر مسلم ریاست جس کے اندر ''روحانی جمہوریت'' قائم ہونی تھی، کا ذکر اپنے خطبے میں فرما چکے تھے۔ بلکہ سید نذیر نیازی کو اپنے خط میں تحریر بھی کر دیا تھا کہ میری مجوزہ مسلم ریاست میں جو برصغیر کے شمال مغرب

میں قائم ہو گی آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں یعنی اس ریاست میں غیر مسلم بھی موجود ہوں گے۔ اس لیے کیا آپ کی ''روحانی جمہوریت'' کا یہ مطلب نہیں کہ مجوزہ ''اسلامی'' ریاست میں بلاتفریق مذہب، ذات پات، رنگ، نسل، زبان سب برابر کے شہری تصور کیے جائیں گے؟ غالباً اسی پس منظر میں آپ نے پنجاب کونسل کی ممبری کے زمانے میں ''توہین بانیانِ ادیان'' کا قانون پاس کرانے کی کوشش کی تھی؟

آپ کی مجوزہ ''اسلامی'' ریاست میں اسلام کیسے نافذ کیا جائے گا؟ ایک جگہ کہتے ہیں:

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

کسی اور مقام پر فرمایا ہے:

دین ملا فی سبیل اللہ فساد

اے میرے پدر محترم! دین کی وہ کونسی تعبیر ہے جو ریاست کو معاشی ناانصافی اور ظلم سے محفوظ رکھتی ہے؟ اور وہ کون سی تعبیر ہے جو شر اور فساد کا سبب بنتی ہے؟ نیز جو تعبیر شر اور فساد کا باعث بنتی ہے اس کے تدارک کے لیے کیا طریق کار اختیار کرنا چاہیے؟

اس ضمن میں آپ اس تجویز کو تحسین کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ ریاست کے مختلف شعبوں سے دینیات کا شعبہ الگ کر دیا جائے۔ اس شعبے کا کام مساجد اور مدرسوں کو کنٹرول کرنا ہو، مدرسوں کے لیے جدید نصاب کا تعین کرنا اور انھیں یونیورسٹیوں سے منسلک کرنا ہو۔ اسی طرح صرف حکومت کے سند یافتہ آئمہ مساجد کا تقرر اس شعبے کی ذمہ داری ہو۔ جب ترکی میں اس طرز کی اصلاحات نافذ کی گئیں تو آپ نے بڑے جوش و خروش سے ان کا خیر مقدم کیا اور فرمایا تھا کہ اگر مجھے ایسا اختیار حاصل ہو تو میں فوراً یہ اصلاح مسلم انڈیا میں نافذ کر دوں۔ کیا آپ کی نگاہ میں دینیات کے شعبے کی ریاست کے دوسرے شعبوں سے علیحدگی محض ''فنکشنل'' ہے، اس کا مطلب ''چرچ'' اور ''سٹیٹ'' کی علیحدگی نہیں ہے؟

اسی طرح دین کو کیسے ملکی سیاست کے ساتھ پیوست کیا جائے کہ ریاست ظلم اور معاشرتی ناانصافی کرنے سے باز رہے؟ اس بارے میں آپ منتخب مسلم قانون ساز اداروں یا اسمبلیوں کو ''اجتہاد'' کا اختیار دیتے ہیں۔ چونکہ آج کی مسلم اسمبلیوں کے ارکان میں سے بیشتر علمی یا تعلیمی اعتبار سے نااہل ہیں، اس لیے آپ کی رائے میں فی الحال حکومت وقت علما کے ایسے بورڈ نامزد کرے جو اسلامی قانون سازی کے معاملوں میں پارلیمنٹ کے ارکان کے ساتھ بحث میں حصہ

لیں اور ان کی رہبری کریں، لیکن کسی ایسے اسلامی بل پر انہیں ووٹ ڈالنے کا حق نہ ہو۔ آپ کے خیال میں یہ طریقِ کار صرف عارضی طور پر اپنایا جانا چاہیے۔ صحیح طریقہ یہی ہوگا کہ قانون کی تعلیم دینے والے اداروں، لاکالجوں اور یونیورسٹیوں کے قانونی نصاب میں اصلاح کی جائے اور اس میں اسلامی فقہ کے ساتھ جدید جورس پروڈنس کا تقابلی مطالعے کا موضوع شامل ہو۔ اس موضوع میں مہارت حاصل کرنے والے وکلا ٹیکنوکریٹس کی حیثیت سے مختلف جدید علوم (مثلاً اقتصادیات بینکنگ وغیرہ) کے غیر علما ماہرین کے ساتھ سیاسی جماعتوں کے ٹکٹ پر منتخب ہو کر پارلیمنٹ میں لائے جائیں۔ تبھی مسلم اسمبلی صحیح معنوں میں ''اجماع'' کی صورت میں اسلامی قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہاد'' کے قابل ہو سکے گی۔

اے میرے پدر محترم! اس مرحلے پر دو ایک باتیں قابلِ غور ہیں۔ آپ نے اپنی زندگی میں برصغیر کے صرف چند علما کے علاوہ باقیوں کے علم کے متعلق کچھ اچھے خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ اگر چہ ہماری اسمبلیوں کے منتخب رکن نا اہل ہیں، کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خطہ پاکستان میں ایسے جید علما موجود ہیں جو اسلامی قانون سازی کے موقعوں پر ارکان اسمبلی کی مثبت رہبری کرسکیں؟

میری اپنی چیف ججی کے زمانے میں بادشاہی مسجد میں ایک مناظرہ غالباً دیوبندی اور بریلوی فرقوں کے علما کے درمیان ہوا تھا۔ اس موقع پر کسی نامعلوم شخص نے کوئی نامناسب نعرہ لگا دیا جس پر دونوں گروہوں میں مسجد کے اندر اور باہر خاصی مار کٹائی ہوئی اور بعض علما زخمی بھی ہوئے۔ نتیجہ میں صوبائی حکومت نے اس واقعے کی انکوائری کرنے کی خاطر مجھے ہائی کورٹ کے جج کا تقرر کرنے کی سفارش کی۔ میں نے جسٹس شیخ ریاض احمد (بعد میں چیف جسٹس پاکستان) کو یہ ذمہ داری سونپی۔ انھوں نے اس معاملے کے بارے میں اپنی رپورٹ حکومتِ پنجاب کو دی جو آج تک شائع نہیں ہوئی۔ لیکن ایک بات جو ان کی وساطت سے میرے علم میں آئی وہ یہی تھی کہ واقعے سے متعلق علما حضرات کے بیانات میں اتنا تضاد تھا کہ کسی نتیجے پر پہنچ سکنا ممکن نہ تھا۔ چیف جسٹس محمد منیر بھی اپنی معروف ''منیر کمیٹی رپورٹ'' میں کچھ ایسے ہی نتیجے پر پہنچے تھے۔ ان حالات میں نئی اسلامی قانون سازی کے لیے ''اجتہاد'' کے بارے میں ان کی رہبری پر کس حد تک اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ پاکستان ایک ''قومی ریاست'' ہے۔ اگر اس کی منتخب اسمبلیاں اسلامی قانون سازی کے لیے اجتہاد کا طریقہ اختیار کرتی ہیں تو کیا ایسے نئے اسلامی قوانین کا اطلاق صرف پاکستان کی سرحدوں تک محدود نہ ہوگا؟ اور کیا یوں فقہ کا ایک نیا ''نیشنل'' مدرسہ وجود میں نہ آجائے گا؟

آپ کے ہاں اسلام کے نفاذ کے لیے سب سے زیادہ زور تعلیمی اداروں میں اسلامی اخلاقیات کی تربیت دینے پر ہے۔ اس کے لیے صرف صوم وصلوٰۃ کی مکینیکل پابندی ہی کافی نہیں۔ بلکہ انسان دوستی، رواداری، حلم، عجز، سادگی ایسی خصوصیات کی ترغیب کے ساتھ طلبہ اور طالبات میں تجسس کا جذبہ پیدا کرنا ہے تاکہ وہ اپنے اپنے علوم کے ذریعے اختراع اور ایجاد کا منقطع سلسلہ از سرنو جاری رکھ سکیں۔ آپ کی نگاہ میں طبیعیات، ریاضیات یا سائنس کے دیگر موضوعات میں دلچسپی لینا بھی ایک طرح کی عبادت ہے کیونکہ مشاہداتی علوم کا مطالعہ دراصل فطرت یا قدرت کا مطالعہ ہے جو اللہ تعالیٰ سے قربت کا سبب بنتا ہے۔

آپ نے تفصیل سے نہیں بتایا کہ کن اسلامی قوانین کے بارے میں اجتہاد کی ضرورت ہے بلکہ آپ نے یہ کہہ کر خاموشی اختیار کر لی کہ ہماری قوم بڑی قدامت پسند اور حساس ہے۔ لوگ چھوٹی چھوٹی باتوں پر ناراض ہو جاتے ہیں اور یہ کہ ''اس وقت'' متنازع امور پر بحث کرنے کی بجائے مسلمانوں کو آزادی حاصل کرنے کی خاطر ''اتحاد'' کی ضرورت ہے نہ کہ ''اجتہاد'' کی۔ ساتھ یہ بھی فرمادیا کہ محکومی کے دور میں اجتہاد کی بجائے ''تقلید'' کا راستہ اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ مگر اے پدر محترم! کیا ہم اب بھی صحیح معنوں میں آزاد ہیں یا ابھی تک محکومی کے دور ہی سے گزر رہے ہیں؟

ان حقائق کے باوجود آپ کی تحریروں میں بعض اشارے ایسے ملتے ہیں جن سے اجتہاد کے بارے میں بحیثیت مجموعی آپ کے رجحانات کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔ مثلاً آپ کی رائے خاندانی منصوبہ بندی سے متعلق قانون سازی کے حق میں ہے۔ آپ ایک سے زائد ازدواج کے امتناع کو شرعاً جائز قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معاشرتی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسلامی ریاست کا سربراہ کسی بھی قرآنی حکم یا اجازت کی تعویق، تجدید یا توسیع کر سکتا ہے۔

مولانا شبلی کی طرح آپ مسلمانوں میں فری مارکیٹ اکانومی کے فروغ کی خاطر بینکوں کے منافع کو ربا کے زمرے میں نہیں لاتے۔ آپ چونکہ جاگیرداری کو مناسب حدود میں رکھنے کے قائل ہیں، اس لیے پنجاب کونسل کی رکنیت کے زمانے میں آپ نے سرکاری اراضی بے زمین مزارعین یا کسانوں کو آسان اقساط میں بیچنے کے ساتھ، جاگیرداروں پر اگریکلچرل انکم ٹیکس لگانے کی تجاویز پیش کیں۔ آپ کے خیال میں زمیندار صرف اتنی زمین کی ملکیت کا حقدار ہے جتنی وہ بذات خود کاشت کر سکے۔ اسی طرح قرآنی حکم ''قُل العفو'' (سورۃ ۲ آیت ۲۱۹) کے تحت آپ حکومت کو ٹیکس لگانے کے ایسے اختیارات دینا چاہتے ہیں کہ ہر صاحب ثروت سرمایہ دار یا کارخانہ

دار سے اس کی انفرادی ضرورت سے زائد دولت حاصل کر کے مزدوروں اوران کے بچوں کی فلاح و بہبود پر صرف کی جا سکے۔ چونکہ آپ ''کیپٹلزم'' اور ''کمیونزم'' دونوں معاشی نظاموں کے خلاف ہیں اس لیے آپ ''کیپٹلزم'' اور ''فیوڈلزم'' کو مناسب حدود میں رکھتے ہوئے اپنی مجوزہ اسلامی ریاست میں زکوٰۃ صدقات اور عشر کی تنظیم نیز اسلامی قانونِ وراثت کے سختی سے اطلاق کے علاوہ ایسی تمام سوشل اصلاحات نافذ کرنے کے حق میں ہیں، جن کے ذریعے متوسط طبقے کی فلاحی ریاست وجود میں لائی جا سکے۔

جہاں تک اسلامی کریمینل لا (حدود) کا تعلق ہے آپ مولانا شبلی کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ چونکہ ان ''سزاؤں'' کا اصل مقصد محض سزائیں دینا نہیں، بلکہ معاشرے میں جہاں تک ممکن ہو جرائم کی بیخ کنی کرنا ہے۔ اس لیے آیندہ نسلوں پر ضروری نہیں کہ ایسے قوانین کا سختی سے اطلاق کیا جائے۔ اس مرحلے پر کیا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اپنی مجوزہ ''اسلامی'' ریاست میں آپ اسلامی معاشی ''برکات'' سے متعلق قانون سازی کو اسلامی ''تعزیرات'' سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں؟'

اے پدرِ محترم! اگرچہ آپ کی مجوزہ ''اسلامی'' ریاست کا خاکہ ہر اعتبار سے مکمل نہیں، مگر اس حقیقت سے انکار کرسکنا مشکل ہے کہ اس کا نمونہ ماضی یا حال کے تمام ایسے نمونوں سے مختلف ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ ماڈل قابلِ عمل ہے تو اسے کون وجود میں لائے گا؟

آپ ہمیشہ جوانوں سے مخاطب ہوتے تھے۔ انھیں پیروں کا استاد دیکھنا چاہتے تھے۔ آپ چاہتے تھے کہ خداوند تعالیٰ آپ کا عشق اور آپ کی نظر انھیں عطا کر دے۔ اسی سبب آپ اپنے آپ کو آنے والے کل کا شاعر و مفکر سمجھتے تھے۔

اے کاش! میں اُن نوجوانوں میں سے ہوتا جو آپ کی مجوزہ ''اسلامی'' ریاست کو عملی طور پر وجود میں لا سکنے کے قابل تھے۔ مگر میری نسل، جس نے پاکستان بنتے، ٹوٹتے اور پے در پے مشکل ادوار میں سے گزرتے دیکھا، ایک مایوس نسل ہے۔ میں اپنی کوتاہیوں سے بخوبی آگاہ ہوں۔ میں نہ اچھا مصور بن سکا، نہ اچھا ادیب، نہ اچھا سیاستدان، نہ اچھا وکیل، نہ اچھا جج، نہ اچھا شوہر، نہ اچھا باپ۔ میری زندگی میں آسودگی میری اپنی محنت کا ثمر نہیں بلکہ میری رفیقۂ حیات کی مشقت کا نتیجہ ہے۔ میں تو اپنے بچوں کو بھی وہ شفقت و محبت نہ دے سکا جس کے وہ مستحق تھے۔

آپ کو یاد ہوگا جب اس دنیا میں آپ کی آخری شب تھی۔ میں کمرے میں داخل ہوا تو آپ مجھے پہچان نہ سکے پوچھا: ''کون ہے؟'' میں نے جواب دیا: ''جاوید۔'' فرمایا: ''جاوید بن کر دکھاؤ تو جانیں!'' افسوس ہے، میں آپ کی خواہش کے مطابق ''جاوید'' نہ بن سکا۔

اور بنتا بھی کیسے؟ آپ نے خود ہی جاوید نامہ (خطاب بہ جاوید) میں میرے ذریعے میری نسل کے مایوس جوانوں کو ارشاد فرمایا تھا:

ترسم ایں عصرے کہ تو زادی دراں — در بدن غرق است و کم داند ز جان!
چوں بدن از قحطِ جاں ارزاں شود — مردِ حق در خویشتن پنہاں شود!
در نیابد جستجو آں مرد را — گرچہ بیند روبرو آں مرد را!
تو مگر ذوقِ طلب از کف مدہ — گرچہ در کارِ تو افتد صد گرہ!

میں اُس زمانے سے ڈرتا ہوں جس میں تم پیدا ہوئے۔ کیونکہ یہ زمانہ جسم میں غرق ہے اور روح کو نہیں پہچانتا۔ جب روح کے قحط کے سبب جسم ارزاں ہو جائیں تو مردِ حق اپنے اندر چھپ جایا کرتا ہے۔ اسے ڈھونڈنے کی کوشش کرو تو دکھائی نہیں دیتا حالانکہ تمھارے سامنے ہوتا ہے۔ مگر تم اس کی تلاش کے لیے اپنی تگ و دو جاری رکھو خواہ تمھیں کتنی ہی صعوبتیں برداشت کرنی پڑیں۔

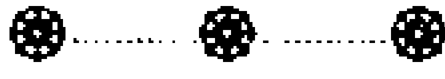
اے پدرِ محترم! ایک ''مردِ حق'' جسے آپ ہی نے ہمارے لیے منتخب کیا تھا، کی قیادت میں ہم نے پاکستان حاصل کر لیا۔ بعد ازاں جو بھی ''مردان و زنانِ حق'' ہمیں میسر آئے، آپ خود ہی بتائیے، کیا وہ آپ کے قائم کردہ معیار پر پورے اترتے تھے؟ پھر بھی آپ کے فرمان کے مطابق، ہم شجر سے پیوستہ ہیں، امید بہار رکھتے ہیں۔

اے پدرِ محترم! منیب، ولید اور اُن کی نسل کے آزردہ نوجوان مجھ سے پوچھتے ہیں کہ اگر تلاش کے باوجود کوئی ''مردِ حق'' نہ ملے، اگر کسی باخبر مرد کی صحبت ہمیں میسر نہ آئے، اگر صحیح قیادت ہمارے نصیب میں نہ ہو، تو ہم کیا کریں؟ میں انھیں وہی پیغام دے سکتا ہوں جو آپ نے مجھے ''جاوید نامہ'' کے آخری حصہ ''خطاب بہ جاوید'' میں دے رکھا ہے۔

غم اور دلگیری ایمان کی کمزوری ہے۔
غم نصف پیری ہے۔
نوجوانو! جب تک تم غیر اللہ سے لالچ رکھتے ہو

اور جب تک اس سے کچھ نہ ملنے کے غم سے تم آزاد نہیں ہو جاتے
تمھارے مسائل حل نہ ہوں گے۔ تم جاوید نہ بن سکو گے۔
یاد رکھو! حرص ہمیشہ کی محتاجی ہے
پس اپنے اوپر ضبط رکھو۔

خیر اندیش
یکے از فرزندانِ اقبال



اقبال اور اسلام کا تصورِ اجتماعیت

حکیم الامت علامہ اقبال کے نزدیک اسلام کا تصورِ اجتماعیت کیا ہے اور وہ اس تصور کی تشکیل کس طرح کرتے ہیں یہ وہ سوال جو موجودہ دور میں بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اسی سے اسلامی معاشرے کی تشکیل کی گرہ کھل سکے گی اور اسی سے وہ ملت اسلامیہ وجود پذیر ہو سکے گی جس کے لیے علامہ ایک طویل عرصے تک فکر مند رہے اور اپنے مضامین نظم و نثر میں اس کا اظہار کرتے رہے۔

علامہ نے جب ہوش سنبھالا تو برِصغیر کی محکومی کا دور تھا اسلامی فکر و فلسفہ کے بجائے یہاں مغربی افکار و تصورات کی دھوم مچی تھی۔ محدود قومیت اور وطن پرستی کا فلسفہ جو یورپ سے درآمد ہوا تھا اس نے مسلمانوں کے ذہنوں سے ان تمام وسیع و عمیق تصورات کو کھرچ دیا تھا جو اسلام نے ایک دین --- اللہ کے پسندیدہ دین --- کی حیثیت سے ان کو دیے تھے اور ''خیرِ اُمت'' کے لقب سے نواز کر ان کو ''شہداء علی الناس'' بنایا تھا۔ علامہ نے بھی چونکہ اسی ملک -- محکوم ملک -- میں پرورش پائی تھی اس لیے فطری اصول کے عین مطابق اوّل اوّل وہ بھی اس سے متاثر ہوئے اور غلام قومیت اور وطنیت کے کچھ نغمات انھوں نے الاپے چنانچہ جب انگلستان تشریف لے گئے، اس وقت وہ ایک ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے۔ ایک طرف برِصغیر کی آزادی کی خواہش تھی، جو ان کے دل میں کروٹیں لے رہی تھی اور وطنیت کا احساس تھا جو ان کے ذہن پر پرتو فگن تھا۔ بانگِ درا کی نظم 'ترانہ ہندی' جس کی ایک مثال ہے اور دوسری طرف مسلم قومیت کا تصور اور حیاتِ مستقبلہ اسلامیہ کی تڑپ تھی جو ان کے دل کے تاروں پر زخم زن تھی۔

علامہ تین سال یورپ میں رہے۔ اسی دوران میں انھوں نے مغربی افکار و خیالات اور اہل مغرب کے کردار و عمل کا خوب مطالعہ و مشاہدہ کیا۔ ان کے معاصر اہل قلم سر عبدالقادر اور عطیہ فیضی وغیرہ کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہلِ مغرب کے کردار و عمل نے علامہ کی اندرونی کیفیات میں

ایک انقلاب برپا کر دیا۔ انھوں نے دیکھا کہ وطنی، نسلی اور زبان کے امتیازات نے انسان دوستی نام کی کوئی چیز ان کے اندر نہیں رہنے دی اور منافرت، رقابت اور مسابقت کے ایسے جذبات ان کے اندر پیدا کر دیے ہیں جو انسانیت کے نام پر ایک بدنما داغ ہیں اور انسان کو انسان کی سطح سے گرا دیتے ہیں۔ یہی وہ دور ہے جس میں علامہ نے ایک نئے زاویہ سے قرآن مجید کا مطالعہ کیا اور مغربی افکار کا بودا پن ان پر مکمل طور پر واضح ہو گیا اور وہ ایک نئے فکری موڑ پر آ گئے چنانچہ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی پر جب جزیرہ سسلی سے گزرتے ہیں تو بے اختیار ہو کر پکار اٹھتے ہیں:

رو لے اب دِل کھول کر اے دیدۂ خونناب بار
وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار
تھا یہاں ہنگامہ ان صحرا نشینوں کا کبھی!
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی

اک جہان تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصر کہن کو جن کی تیغ ناصبور
مردہ عالم زندہ جن کی شورش قم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیرِ توہم سے ہوا

[کلیاتِ اقبال، اُردو، ص۱۵۹]

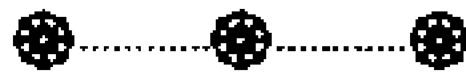
اس کے علاوہ اس دور کے ان کے خطوط سے بھی ان کے فکری اور قلبی انقلاب کا واضح اشارہ ملتا ہے۔ ہر چند کہ اس وقت یورپ میں بھی انسان دوستی کا فلسفہ کتابی و زبانی حد تک موجود تھا او یہی وجہ ہے کہ علامہ نے جب انسان دوستی کا درس دینا شروع کیا اور نوع بشر کو نفرت، کینہ، تفرقہ او تعصب سے نجات حاصل کر کے محبت، فیاضی، تعاون اور مساوات کی دعوت دی تو بعض مغر مفکرین کے نزدیک یہ تصور انھوں نے یورپ کے ہیومنزم سے حاصل کیا۔

اور اس میں شک نہیں کہ اقبال نے واقعی مسیحائی کر دکھائی۔ بقول ایک مبصر انھوں نے نبض کائنا کی تڑپ اور قلب حیات کی دھڑکن محسوس کی اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کیا۔

اقبال نے جب اقلیم شعر و سخن میں قدم رکھا تو عشق نے نعرہ لگایا کہ ایک جگر دار پیدا ہوا اور حسن لرزاں براندام تھا کہ صاحب نظر سے پیدا شدہ حسن اور عشق ان کے لیے خاص کیفیات سے لبریز تھے۔ ر

رفتہ ہر چیز ان کے لیے عشق کا پیغمبر بن گئی اور وہ حسن را پروردگارے عشق را پیغمبرے کی تصویر بن گئے۔
غلام قادر گرامی نے یہ کیفیت دیکھی تو بول اُٹھے:

در دیدۂ معنی نگہباں حضرت اقبال
پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت



نوائے وقت میگزین
(اشاعت خصوصی بیادِ اقبال ۲۱ اپریل ۱۹۸۳)

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصور میں اخلاقیات کا مقام

اقبال کے متعلق یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ وہ حقیقت میں معلم اخلاق نہیں ہے۔ وہ مابعد الطبیعیاتی مفکر ہے۔ پھر بھی اس کے الٰہیاتی تصورات میں سے اس کا تصورِ اخلاقیات اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہر حکیمِ اخلاق مابعد الطبیعیاتی مفکر نہیں ہو سکتا۔ اسلام میں اخلاقیات مذہب سے الگ نہیں ہے بلکہ مذہب کا جزوِ لاینفک ہے۔ اسلام نے حیاتِ انسانی کا جو تصور پیش کیا ہے۔ وہ مخلوط اور مرکب قسم کا تصور ہے جو تمام کائنات کے حیاتیاتی اور روحانی ارتقا پر مشتمل ہے۔ لہٰذا اخلاقیات بذاتِ خود مقصودِ مطلق بھی ہے اور ایک دوسرے مقصودِ ماورا کے لیے وسیلے کا درجہ بھی رکھتی ہے۔

جب اقوام جسمانی اور روحانی طور پر انحطاط پذیر ہوتی ہیں تو افراد کے اخلاقی نظریے تنگ تر ہو جاتے ہیں۔ مثبت اور تعمیری قدریں فراموش کر دی جاتی ہیں۔ سوقیانہ موعظت کا دستور عام ہو جاتا ہے جو معصوم عوام الناس کو آہستہ آہستہ منکریت (N-ism) پر مجبور کر دیتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ہم موجودہ دور میں اُسی صورتِ حال سے دو چار ہو رہے ہیں۔ ہمارے ملّا سینکڑوں قابلِ مواخذہ برائیوں کے نام گنوا سکتے ہیں لیکن جونہی آپ ان سے احکام خیر و برکت کے متعلق سوال کرتے ہیں وہ پانچ چھ ایسے احکام گننے کے بعد سوچ میں پڑ جاتے ہیں۔ ملّا نیکیوں کی نسبت برائیوں کے نام کیوں کثرت سے جانتا ہے؟ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ کائنات میں نیکیوں کی نسبت برائیوں کے کام زیادہ تعداد میں موجود ہیں۔ اگر واقعی ایسا ہوتا تو خدائے مطلق ایسی کائنات تخلیق کرنے کی زحمت گوارا نہ کرتا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملّا کا حساب و محاسبہ صرف منفی عینیت یا منکریت پر منحصر ہے جس میں وہ بدقسمتی سے گرفتار ہے۔

اخلاقیاتی مسائل پر مابعد الطبیعیاتی بحثوں میں الجھے بغیر صرف ایک خاص حد تک ہی تبصرہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کیونکہ اشیاء کا وجود طبعی اصولوں کے ماتحت عمل میں آیا ہے اس لیے اخلاقیات کے کلی نقطہ نظر کا سرچشمہ روحانی ہونا چاہیے جس کی وساطت سے یہ نصب العین ہم تک پہنچتا ہے۔

یہاں ماطبیعیاتی نظریے ہمارے لیے ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ اخلاقیات کے تصورات خواہ کتنے ہی مکمل اور یک رنگ کیوں نہ ہوں اگر وہ مابعدالطبیعیاتی تصورات سے بے نیاز ہیں تو یقیناً غیر مکمل اور ادھورے ہوں گے۔ لہٰذا اخلاقیات کا مکمل اور کلی نظریہ قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ الٰہیاتی تصور سے متعلق ہو۔

روحِ اسلام جیسا کہ ہم جانتے ہیں استدلالی ہے۔ صورت خانۂ عالم ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ لہٰذا محسوسات و تجربات علم کا منبع ہیں۔ لیکن جدید فلسفے کے اکثر گروہ عالمِ محسوسات پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ اس لیے وہ غیر استدلالی ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق صرف وہی چیز حقیقت ہے جس کا ادراک حواس کے ذریعے ممکن ہے۔ اسلام اس کے برعکس عالم محسوسات سے ماورا تک پہنچتا ہے اور ایک موضوعی عینیت کا تصور پیش کرتا ہے جس کا وجدان مکاشفہ یا الہام کے ذریعے ممکن ہے۔ یہ احساس بالکل مختلف قسم کا ہے۔ عالمِ محسوسات میں ہم حقیقت ازلی کا صرف جزوی یا اعتباری تصور کر سکتے ہیں۔ ہم ہمیشہ اپنے تصورات کی بنیادیں کئی دوسرے تصورات پر اُستوار کرتے ہیں لیکن پھر بھی ہمارا علم کلی نہیں بلکہ جزوی رہتا ہے۔ لہٰذا استدلال یا محسوسات ہمیں ایک کلی حقیقت کے متعلق معروضی وجدان بہم نہیں پہنچا سکتے۔ کیونکہ فقط حیاتی یا تجرباتی ادراک کے بناپر ایسی حقیقت کے وجدان کی بنیادیں رکھنا قرینِ قیاس نہیں ہے۔ اس لیے اخلاقیات کے معیار مقرر کرتے وقت ان کی بنیادیں مثالیت پر استوار کرنا ضروری ہیں۔

لہٰذا مثالیت مذہبی عقیدے کی صورت میں بھی ہر اخلاقی مسلک کے لیے سود مند ہے۔ اقبال نے مذہبی زندگی کو تین مراحل میں تقسیم کر دیا ہے۔ (۱) عقیدہ (۲) فکر، (۳) افشا عقیدے مقصد اپنے آپ کو نظم و ضبط کے ماتحت کر دینا ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کی روح عقیدہ اور عقیدہ پرندوں کی طرح بلا منتِ عقل و شعور اپنا نشانِ بے نشانی پالیتا ہے۔ عقیدہ صرف احساس نام نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔

فکر دوسرا مرحلہ ہے علامہ اقبال اس کی تشریح فرماتے ہیں کہ کلی ضبط و نظم کے بعد اس استدلالی فکر کی نمود ہوتی ہے اور آخر میں اس کے کلی استفادہ کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظو میں ہم اس مرحلہ پر اپنے عقیدے کا استدلالی تصور بہم پہنچاتے ہیں۔ تیسرے منزل افشا کی آ ہے جبکہ کلی طور پر ضبط و نظم سے استوار ہو کر خود اپنے آپ کو حقیقت ازلی کے ساتھ براہ راس منسلک کر لینے کی تمنا کرتا ہے۔ یہ اقبال کے خیال میں اس مرحلے پر انسان پر جذب و مستی کا

طاری ہو جاتا ہے اور فرد ایک آزادانہ شخصیت کا مالک بن جاتا ہے۔ یہ آزادی نظم وضبط کے پنجے سے رہائی پا کر نصیب نہیں ہوتی بلکہ انسان خود آگاہی کی منزل پر پہنچ کر قانون وضبط کے اساسی منبع میں اپنی ہستی کو پالیتا ہے۔

اقبال کے نزدیک مذہب انسان کا بہ حیثیت مجموعی کائنات کے متعلق عقلی، حیاتی اور عملی اندازِ نظر ہے یہ نہ صرف کلی طور پر فکر پر مبنی ہے نہ جذب وشوق پر نہ صرف قوت عمل پر۔ یہ انسان کی ایک مجموعی کیفیت کا نام ہے۔

طرز کہن کی پرستاری مذہب میں بھی اتنی ہی خطرناک ہے جتنی انسان کی جملہ عملی زندگی میں خطرناک ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ خودی کی تخلیقی آزادی کو مٹا کر انسان پر مزید روحانی جدوجہد کے دروازے بند کر دیتی ہے۔

اخلاقیات میں مذہب کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے نماز و ریاضت کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ''نماز میں کائنات کی خاموش پنہائیوں میں انسان کی غیب کے ساتھ ہم کلام ہونے کی تمنا مضمر ہے۔'' یہ خودشناسی یا افشا کا ایک نادر ذریعہ ہے۔ یہ ''خود'' کا طبعی مظہر سے کلی آزادی کی طرف باسفر ہونا ہے۔ ریاضت مذہبی انداز فکر پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ ریاضت روحانی تربیت ہے جو عقلی اور جمالیاتی تربیت کی طرح وسیلہ بھی ہے اور مقصودِ مطلق بھی۔ لہٰذا ریاضت اور نماز ہمارے ناقدانہ شعور کو ایک بے پناہ خوداعتمادی بخشتی ہے۔

اقبال روحانی فروغ کی اجتماعیت پر زور دیتا ہے اور اسلامی طریقۂ حج کو جو افرادِ ملت کے باہمی روابط کو وسیع تر کرتا ہے بہت مستحسن تصور کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ نماز کا مقصد اُس وقت ہی پورا ہوتا ہے جب وہ اجتماعی طور پر ادا کی جائے۔ ہر صحیح نماز کی روح اجتماعی ہوتی ہے۔ نماز باجماعت اُن افرادِ قوم کا باہمی ربط ہے جن کے دلوں میں ایک ہی جذبہ کارفرما ہوتا ہے۔ وہ ایک ہی مقصد پر اپنی تمام تر توجہ مبذول کر کے ایک ہی مرکز پر اپنی تمام تر اندرونی طاقتوں کو مجتمع کر دیتے ہیں۔

اجتماعیت میں ایک مخصوص انداز فکر جذبات کی ہم آہنگی اور مساوات پیدا کر دیتا ہے۔ خودی کی اجتماعی شکل میں جو تمام تر خودی کا منبع ہے اقبال کے خیال میں نفسِ انسانی کا باہمی اتحاد واقع ہوتا ہے۔ نماز میں اسلامی اجتماعیت کی شکل اپنی عارفانہ قدروں کے علاوہ انسانی وحدت کی تمنا اپنے اندر پنہاں رکھتی ہے اور انسانوں کے مابین تمام فرق و امتیاز مٹا کر مساوات کا سبق دیتی ہے۔

اخلاقیات کے صحت مندانہ تصور کے لیے خود کے وجود پر ایمان لانا ضروری ہے بشرطیکہ خود

اپنی حرکت کی علت آپ ہی ہو۔ اسلامی نظریات کا تقلید پسند گروہ مثلاً اشعری لوگ اس تصور کی تردید کرتے ہیں کیونکہ یہ تصورِ انفرادی خودی کو آفاقی خودشناسی میں جذب کر لیتا ہے اور اس طرح اسباب وعلل کا خدا کی ہستی پر بھی اطلاق نہیں کرتے (جس کا تصور صرف ایک تخیل یا مفکر کی شکل میں کیا جاتا ہے)۔ اقبال کے نظریے کے مطابق اخلاقیات کا سب سے معرکہ آرا مسئلہ یہ ہے کہ اپنے اعمال کے افراد خود ذمہ دار ٹھہرائے جائیں۔ ورنہ اخلاقیات کا کل نصب العین اپنی تمام معروضی اہمیت کھو دے گا۔

اللہ کے وجود پر جو نفس آفاقی نہیں بلکہ آفاقی ارادیت کا نام ہے ایمان لانا بھی اخلاق کا استدلالی ستون ہے۔ اقبال کا اللہ ایسی ہستی نہیں ہے جو تغیر پسند نہ ہو۔ اور صحیح معنوں میں ابدی ہو۔ ایسی ہستی دوسرے لفظوں میں قوتِ عمل کی تضیع کا سرچشمہ ہوگی۔ اس کا خدا رواں دواں اور سراپا عمل ہے۔ وہ ایسی ہستی ہے جو نہ صرف مقنن ہونے کی حیثیت سے افراد پر قانون کا نفاذ کرتا ہے بلکہ وہ ایک بے پناہ حرمت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اس کی ہستی کا لامتناہی اور کلی ہونا اس کی وسعتوں میں مضمر ہے بلکہ اس کی شدت میں پنہاں ہے۔ خدا ایک ایسی مطلق خودی کا نام ہے جس کے ساتھ انسانی ربط وضبط ممکن ہے۔ اس نے اس کائنات کو پیدا کیا پھر اس کے بعد فرمایا: (میں نے اس میں اپنی روح پھونک دی)۔ یہ صرف اس ہستی کی بدولت ہی ممکن ہے کہ اس کائنات میں ضبط و قانون کو حکمرانی ہے۔ کائنات کی ہر حرکت میں کوئی نہ کوئی مقصد پنہاں ہے (ہر ذرے کی حرکت میں مصلحت مضمر ہے) وہ محدود خود کے وجود کو اپنے لامحدود خود کے وجود میں اس طرح شامل کر دیتا ہے کہ وہ اس میں گم ہو کر نہ رہ جائیں بلکہ اپنا انفرادی وجود بدستور قائم رکھیں۔ لہٰذا جہاں تک اس کی ذات کا تعلق ہے جملہ محدود خود کے وجود کے خلاف نہیں ہے نہ ہی اس کی ذاتی آزادی وانفرادیت کو سلب کرتا ہے۔

'خود' کی ابدیت پر صرف اس لیے ایمان لانا کہ یہ ایمان خدا کی ہستی پر ایمان لانے کا ایک جزو ہے، بذاتِ خود نہایت ضروری ہے۔ یہ ایمان صرف اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اس کا تعلق سزا و جزا کے ساتھ براہ راست ہے بلکہ اخلاقی ذمہ داری اور مطلق اخلاقی نصب العین کے طور پر بھی اس پر ایمان لانا ضروری ہے۔ کائنات میں کئی مدِ مقابل قوتوں کی کشمکش اور جدوجہد کائنات کے وجود کو اس کے عدم کی نسبت میری طرف سے خوشگوار بنا دیتی ہے۔ اقبال زندگی کے فنا کی مختلف صورتوں سے گذر کر نکلنے پر یقین رکھتا ہے:

ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

اس کے خیال میں حیاتِ بعد مرگ میں نہ تو کوئی ابدی رحمت و بخشش ہے نہ ہی ابدی قہر و جبر ہے۔ وہ بڑے پرزور طریقے سے کہتے ہیں کہ اخلاق لحظہ بہ لحظہ جامع ہوتا جاتا ہے۔ اس کی نئی تشکیل اور استقلال کے لیے وقت کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جہنم کا قرآنی تصور یہ نہیں ہے کہ وہ ابدی آزار کا مقام ہے جو کسی منتقمانہ جذبے کے ماتحت خدا نے تیار کر رکھا ہے وہ مصلح قسم کی تجربہ گاہ ہے جس میں بے حس 'خودی' دوبارہ خیر و برکت کو اپنے اندر جذب کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔ نہ ہی فردوس ایک ابدی تعطیل کا نام ہے بلکہ زندگی مسلسل اور رواں دواں ہے:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

اور انسان ہر لحظہ نورِ ازلی کی تازہ شعاعوں سے ہم آغوش ہونے کے لیے آگے بڑھتا جاتا ہے۔ وہ نورِ ازلی ہر لحہ نئی آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے جو اپنے متعلق فرماتا ہے: کل یومِ ھوفی شان۔

اقبال کے تصورِ خودی میں اخلاقیات کے کیا کیا نظریات موجود ہیں۔ اخلاقی کمال کے درجہ تک کس طرح پہنچا جا سکتا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں شخصیت کا تصور ہمیں اقدار کا معیار مقرر کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی ہماری خیر و شر کے تصور میں رہنمائی کرتا ہے۔ جو شخصیت مستحکم ہوتی ہے خیر کی طاقت ہے جو شخصیت کو کمزور کرتی ہے شر کی طاقت ہے۔ فن، مذہب اور اخلاقیات تمام شخصیت کے انھی معیاروں پر پرکھنے چاہییں۔

مسلمانوں کے انحطاط کا سب سے بڑا سبب اس فلسفہ کی تعلیم تھی جو نفی خودی پر زور دیتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے نظام نے اخلاقیات کی بنیادیں کمزور کر دی تھیں کیونکہ وہ حرکت اور عمل کو بے فائدہ تصور کرتے تھے۔ اقبال 'خودی' کو آزاد اور ابدی تصور کرتا ہے۔ اس کا مقصد بنی نوع انسان کو ترقی کی شاہراہ پر گامزن کرنا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ وجود کی تمام ہستی میں نغمۂ خودی کارفرما ہے حتیٰ کہ وہ عروجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ لہٰذا حقیقتِ ازلی فقط ایک آزاد تخلیقی جوہر ہے۔ کائنات فقط ارادیت، فکر اور تخلیق مقاصد کا نام ہے:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم

افعال کے بارے میں کلی خود اختیاری نہایت ضروری ہے۔

اقبال کے نظریے کی مطابق خودی کی نمود صرف الہام ومکاشفے کی ذریعے ہوتی ہے۔ مکاشفہ بھی ہمارے اندازِ ارادیت سے آگہی بخشتا ہے۔ ہمارے ہست وجود کا انحصار صرف قوتِ عمل پر ہے:

از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

وہ فرماتے ہیں: میرے احساسات، میرا شوق وعناد، میرے ارادے، میرا فہم وادراک میرے اپنے ہیں اور فقط میرے ہیں۔ جب فکر وعمل کے ایک سے زیادہ راستے درپیش ہوں تو خدائے مطلق بھی میرے لیے راستہ تجویز نہیں کر سکتا نہ ہی کوئی اور فیصلہ صادر فرما سکتا ہے۔ لہٰذا اقبال کے مردِ حُر کے تصور میں اظہارِ خودی کے معاملے میں کلی آزادی نہایت لازمی ہے:

از بلاہا پختہ تر گردد خودی
تا خدا را پردہ در گردد خودی

انسان اعمالِ خیر پر مجبورِ محض نہیں ہے بلکہ خودی بہ رضا ورغبت اخلاقی نصب العین کی پابند ہوتی ہے اور خیر و برکت کے اعمال خودی کے جملہ آزاد اجزا کے باہمی ربط وضبط سے وجود میں آتے ہیں۔ جس ہستی کے افعال واقوال ازل سے ہی فخلق کل شئ فقدرہ تقدیرا کے ماتحت مقرر ہو سکتے ہیں، ایسی ہستی کے وجود سے خیر و برکت کی نمود ناممکن ہے لہٰذا اعمال کے بارے میں خود اختیاری خیرِ کثیر کے لیے لازمی شرط ہے۔

اقبال کا مردِ حُر (مثالی انسان) بالکل خود مختار ہے اور وہ اپنے وجود کی بقا کا خود ذمہ دار ہے مثالی انسان مومن ہے اور وجودِ کائنات کی تمام تر طاقتیں اس مرجع کی طرف لوٹ کر آنے کی تمنا میں رواں دواں نظر آتی ہیں۔

خودی کے حق خود اختیاری کے علاوہ اور کون کون سے اجزاء ہیں جو وجود کی بقا کے لیے ضروری ہیں؟

اوّل: عشق۔ دوم: فقر (مر افقر بہتر ہے اسکندری سے، یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی، فقر میں شانِ سکندری کیا ہے)۔ سوم: عزمِ بلند۔ چہارم: خالص تخلیقی عمل۔ اب ان پر یکے دیگرے بحث کرتے ہیں۔

(اوّل) عشق: اس سے طلب وتمنا شدید تر ہو جاتی ہے۔ حقیقت میں عشق ایک ایسا جذبہ شوق ہے جو جملہ قید وبند سے آزاد ہے۔ اس لیے یہ خودی کی بقا کا ضامن ہو سکتا ہے۔ عشق کا منبع دل ہے۔ اس کے اجزاء ایمان، وحدتِ افکار، جلال و جمال اور لذتِ فراق ہیں۔ فقط عشق کی تپش

کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ "عشق کا لفظ اگر کسی جملہ جامعیت کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس کے معنی جذب وشوق ہیں۔ اپنے انتہائی درجہ پر یہ تخلیقِ اقدار، تخلیقِ مقاصد اور ذوقِ آگہی کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہوتا ہے۔ جذبۂ عشق طالب و مطلوب دونوں کی انفرادی شخصیت کو نمایاں کر دیتا ہے۔ ایک بے مثال ہستی کے اسرارِ وجود سے آگہی حاصل کرنے کی تمنا طالب کی انفرادیت کو اجاگر کر دیتی ہے اور یہی نورِ آگہی مطلوب کو بھی روشن تر بنا دیتا ہے۔ کیونکہ طالب کی ایک تمنا کو اس سے کمتر کسی مرحلے پر اطمینان نہیں ہوگا۔ لہٰذا لذت فراق اقبال کے تصورِ عشق میں ایک ضروری شرط ہے:

می تراشد فکرِ ما ہر دم خداوندے دگر
رست از یک بند تا افتاد در بندے دگر

قصۂ دِل نگفتنی است، دردِ جگر نہفتنی است
خلوتیاں کجا برم لذتِ ہائے ہائے را

عشق سے مراد اقبال کے نزدیک ایک ایسا جذبۂ تاثر بھی ہے جو عقل و استدلال کے احساسات سے ماوراا اور بلند ہے جو حواسِ خمسہ کی بدولت نصیب ہوتے ہیں۔

فقر: فقر و استغنیٰ کو بیان کرنے کے لیے انگریزی میں کوئی واحد لفظ موجود نہیں ہے۔ فقر ایک ایسے اندازِ فکر کا نام ہے جس کے ماتحت انسان کسی چیز کی تمنا بغیر کسی صلہ کی خواہش کے کرتا ہے۔ یعنی طلب و تمنا برائے طلب و تمنا۔ دوسرے لفظوں میں دنیاوی سرو سامان سے مکمل بے نیازی فقر ہے۔ بہر حال فقر ایک مثالی قسم کی رواقیت ہے جو خودی کو ممیز کرنے میں مدد دیتی ہے۔

فقر کی امتیازی خصوصیت اس کی مکمل بے غرضی ہے (میں نے بے نیازی کا لفظ جان بوجھ کر استعمال نہیں کیا کیونکہ اس میں خودی کا وجود ہی باقی نہیں رہتا اور اقبال کے نظریے کے مطابق یہ فقر نہیں ہے۔) فقر ان اعمال کا اندازِ اظہار ہے جو صرف اپنی اخلاقی قدروں کے لیے ہی انجام دیے جاتے ہیں۔ یہ احساس ذمہ داری کا براہ راست ذریعۂ اظہار ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ فقر مومن کے کردار کا ضروری جزو ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال کا فقر عمل اور حرکت کی منفی نہیں چاہتا بلکہ اس کا جوہر ہی سراپا عمل اور تخلیق ہے۔

عزمِ بلند: جسمانی اور روحانی عزم کے بغیر کسی جہان میں تسخیر ممکن نہیں ہے۔ کمزور اور

ناتواں لوگ مشکلات میں گھر کر دم توڑ دیتے ہیں۔ حوصلہ مند مردوں کے لیے مشکلات اور طوفانِ حیات پر پرواز کی تاب و تواں آزمانے کا ساماں بن جاتے ہیں:

میا را بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و باموجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

عزمِ بلند میں خودی کے اسرار پنہاں ہیں۔ یہ بیم و خطر پر فتح یابی کا نام ہے۔ عزم و حوصلہ شر کی اندرونی اور بیرونی طاقتوں کے ساتھ مسلسل جہاد کا نام ہے۔ عزم و حوصلہ شکستِ تمنا پر بھی نصب العین کی قدروں پر ایمان سلامت رکھنے کا نام ہے۔ حوصلہ مند جذبۂ عشق سے بلند تر ہوتے ہیں۔ عزم و حوصلہ صرف انفرادی جدوجہد کا نام ہے۔ اقبال مردِ مومن کا قائل ہے۔

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

وہ ان تمام طاقتوں کا مردانہ وار مقابلہ کر کے ان پر حاوی ہو جاتا ہے جو اس کو راہ راست پر چلنے سے روکتی ہیں۔ عزم و حوصلہ مردِ مجاہد کی حق گوئی اور بیباکی کا نام ہے۔ عزمِ بلند اس کے ایمان و یقین میں رواداری کا جوہر ہے۔

تخلیقی عمل: اقبال کے نزدیک زندگی ایک تخلیقی تحریک کا دوسرا نام ہے زندگی دوامی جدوجہد، مسلسل تمنا اور پیہم کشمکش ہے۔

جاوداں. پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی

زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجودِ خود شہادت خواستن

اس طرح تخلیقی عمل مومن کے کردار کا اہم ترین جزو ہے۔

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

کشمکش حیات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اس کا کوئی اختتام نہیں۔ استمرار بھی نہیں، بلکہ ایک تسلسل ہے۔ ایک دوام ہے۔

ازلی خودی میں یہ مسلسل تحریک کائنات کے وجود میں لحہ بہ لحہ نئے اضافے کرتی رہتی ہے۔ لہٰذا اللہ انسان کے ساتھ پیکارِ حیات میں ہم دست ہو کر حصہ لیتا ہے۔ مومن کا عمل اس وقت تخلیقی ہو جاتا ہے جب غیب کی آگ اس کے دل میں مسلسل طور پر زندہ رہے۔ خدا اس کو ایک ہم دست ہونے کی حیثیت سے ہر لحہ کارِ نادر کی تخلیق پر اکساتا رہتا ہے۔ کیونکہ کارِ نادر مردِ مومن کی امتیازی خصوصیت ہے:

گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

دلِ مردِ مومن میں آتشِ خودی کا یہ بھڑکتا ہوا شعلہ اسے خیر و شر کی حدود سے ماورا لے جا کر ایک مافوق الاخلاق ماحول میں پہنچا دیتا ہے۔ وہ عالم الوہیت یا مقامِ کبریا میں پہنچ جاتا ہے۔ اس مرحلے پر مردِ مومن کا علمِ آگہی اخلاق کے اعتباری امتیازات سے آگے نکل جاتا ہے کیونکہ وہ صرف قدسی خیر و برکت کا تصور کرتا ہے اس کے علاوہ باقی تمام تصورات سے پاک ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت میں عالم ملکوت ہے:

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

یہ تمام صفات تو مردِ مومن کے وجود کے امکان کے لیے ضروری ہیں۔ یہی اجزا انسانی خودی کی بقا کے لیے ضروری ہیں اب خودی کی فنا کے اسباب پر غور کریں۔ دوسرے لفظوں میں اقبال کا نظریۂ شر کن تصورات سے مل کر بنتا ہے۔

اگر ضمیر کائنات جیسا کہ اقبال کا نظریہ ہے مقصد آفریں اور ارتقاء پذیر ہے تو اس طاقت کے وجود کو کس طرح محسوس کرتے ہیں جسے ہمارا مافی الضمیر شر کا نام دیتا ہے؟ اور اگر انسانی خودی ازلی خودی کا ایک جزو ہے تو ہم یہ حقیقت باور کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ شر صرف خدا کے دماغ کا ایک تصور ہے۔ کیونکہ خیر و برکت دماغی اور طبعی شر، زیاں کاری اور غیرِ عدل کے ساتھ مسلسل جدو جہد کا نام ہے۔

اقبال شر پر براہ راست کلام نہیں کرتا۔ وہ اس کے لیے زیادہ الفاظ استعمال نہیں کرتا۔ وہ انسان میں تخلیقی جوہر کے متعلق اتنا رجائیت پرست ہے، اس کا قلب نورِ قدسی سے اس قدر منور ہے کہ اس میں کسی ظلمت یا شر کے تصور کی گنجائش نہیں ہے اس کا ابلیس بھی اس کے مردِ مومن اور خدائے

مطلق کی طرح ایک عظیم الشان شخصیت ہے (وہ خواجہ اہل فراق ہے)۔ ابلیس کار آفرین و کار فرما ہے اور خیر و برکت کی قوتوں کو اکساتا ہے۔ کیونکہ خیر کی قوتیں اپنے ضروری ارتقاء کے لیے ہمیشہ شر کی قوتوں کی مرہون منت ہوا کرتی ہیں۔ لہٰذا یہ شر جس کو راہزن کہا جاتا ہے بھی مقصد آفریں ہے۔ لہٰذا خیر و شر مل کر قدسی ارادیت کی تکمیل کرتے ہیں۔ یہ صرف ہمارے احساسات کے اعتباری، نامکمل اور ہمارے معیاروں کے جزوی ہونے کی وجہ ہے کہ ہم چند قوتوں کو خیر اور چند کو شر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ خودی کا نورِ آگہی ہم پر روشن کردے گا کہ شرؔ کا کوئی مثبت وجود نہیں ہے۔ بلکہ نور کے عدم کو ظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اقبال جہاں بھی مسئلہ خیر و شر پر بحث کرتا ہے ''خوب و ناخوب'' کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ اقبال کے تصور میں شر کا وجود بذاتِ خود موجود نہیں ہے۔

جن اجزاء سے انسانی خودی فنا ہوتی ہے۔ ان کی اہمیت صرف منفی ہے ان میں سے سب سے اہم جمود ہے۔ یہ تخلیقی جوہر کی ضد ہے۔ قوتِ تحریک کا معدوم ہونا جمود کہلاتا ہے۔ جمود کی آغوش میں خوف و بیم جواں ہوتے ہیں جو تقلید اور غلامی کی جڑ ہیں۔ تقلید کے متعلق اقبال کس زور سے کہتا ہے:

تقلید بقائے خودی کے منافی ہے چنانچہ اس کی بیخ کنی لازمی ہے۔ غلامی کردار کو مسخ کر دیتی ہے اور انسانی خودی کو کمزور کرتی ہے۔ لیکن اقبال کا مردِ مومن حریت، آزادی اور خود اختیاری کے ماحول میں پل کر جوان ہوتا ہے۔

مختصراً شر اقبال کے نزدیک صرف غیر واقعی ہی نہیں بلکہ خیر کی طرح اس کا مثبت وجود نہیں۔ اس کا شمار واقعیت یا حقیقت کے مدارج میں ہوسکتا ہے۔ ایک مرحلہ ہے جو انسانی خودی کو عالمِ بالا کی فضاؤں میں پرواز کرتے وقت درپیش ہو جاتا ہے وہ بغیر کسی رکاوٹ کے اس سے آگے گذر جاتی ہے۔ کیونکہ اس کا تخلیقی جوہر اپنی تخلیق میں قلبی ہے تجربی نہیں۔ عمل صالح استدلالی یا عقلی عمل نہیں ہے بلکہ قلبی عمل ہے جو نفسِ خودی کو مستحکم کرتا ہے اور اس کی ارادیت کو ایک تیقن کے ساتھ ابھارتا ہے کہ کائنات صرف دیکھنے اور سمجھنے کی چیز نہیں ہے بلکہ ہر لحظہ مسلسل جدوجہد سے اس کی تخلیق و تجدید ممکن ہے:

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود

یہ نورِ ازل کا مسکن ہے اور امتحانِ خودی کے لیے تجربہ گاہ بھی ہے:

خودی شیر مولا، جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید

اقبال کے الٰہیاتی تصور میں اخلاقیات

علامہ اقبال محض معلم اخلاق نہیں تھے۔ ہمیں ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اُنھوں نے خالصتاً مابعد الطبیعیاتی مسائل پر بحث کی ہے۔ اُس بحث میں اخلاقیات کا بھی حصہ ہے۔ چونکہ ہر الٰہیاتی فلسفی کے لیے اصلاحِ اخلاق کے سلسلہ میں کچھ کہنا از بس فطری ہے۔ گو ہر عالم اخلاق کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ الٰہیات میں بھی دخل رکھتا ہو۔

اخلاق، بلحاظ ایک تصور، اسلام کا نہایت ہی اہم جزو ہے۔ زندگی کا جو نظریہ اسلام پیش کرتا ہے وہ ایک ایسا مخلوط نظریہ ہے جو تمام کائنات کے حیاتیاتی اور روحانی ارتقاء پر مشتمل ہے۔ اس لحاظ سے اخلاق بذاتِ خود مقصودِ مطلق بھی ہے اور کسی دوسرے مقصودِ ماورا کے لیے وسیلے کا درجہ بھی رکھتا ہے۔

جب قوموں کی جسمانی اور روحانی قوتیں روبہ تنزل ہونا شروع ہوتی ہیں تو ان کے اخلاق کا معیار بھی پست ہو جاتا ہے۔ صالح اور تعمیری کاموں کی اہمیت جاتی رہتی ہے۔ اخلاقیات کے سطحی مبلغ معرضِ وجود میں آتے ہیں جو عوام کو گمراہی کے رستہ پر لا ڈالتے ہیں۔ میرے خیال میں ہمارا موجودہ بحرانی دور اسی ذہنی خلفشار کا آئینہ دار ہے۔ اس دور کے علماء ان گنت قابلِ مواخذہ نواہی کے گنوانے پر خوب قادر ہیں مگر اوامر کے بارے میں ان کی علمی بے مائیگی کا یہ عالم ہے کہ دو چار یا چھ سے آگے کچھ بتلانے سے معذور ہیں۔ آخر ایسا کیوں ہے؟ اس کی وجہ یہ نہیں کہ دنیا میں اوامر نواہی کے مقابلہ میں نسبتاً کم تعداد میں ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو باری تعالیٰ تخلیق کائنات کی زحمت کبھی گوارا نہ فرماتے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے علماء جب کبھی بھی اخلاقیات کو زیرِ بحث لاتے ہیں تو ان کا حساب و محاسبہ صرف منفی عینیت پر ہی منحصر ہوتا ہے:

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اخلاقیات کے جواز میں مابعد الطبعی دلائل کے بغیر صرف ایک متعین حد تک ہی روشنی ڈالی

جاسکتی ہے۔ جیسے مادیات کا اپنا ایک دستور موجود ہے، ویسے ہی الہامی تصورِ اخلاق کے لیے الٰہیاتی ماخذ لازم ہیں جن کی وساطت سے یہ نصب العین ہم تک پہنچتا ہے۔ یہیں پر مابعد الطبیعی نظریات کے ماحصل ہمارے ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ پس کوئی بھی تصورِ اخلاقیات خواہ وہ بجائے خود کتنا ہی جامع اور استوار کیوں نہ ہو، اس کی ہمہ گیر افادیت اور تکمیل کے لیے الٰہیاتی بنیادوں کا وجود ناگزیر ہے۔

اسلام، جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے، سراپا عمل کی تلقین ہے۔ یہ صورت خانۂ عالم اسلامی تصور میں محض حلقۂ دام خیال نہیں، بلکہ ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ لہٰذا اس کا ادراک تجربہ اور مشاہدہ کے بغیر ممکن نہیں۔ مگر فلسفۂ جدید کے مدرسوں میں سے اکثر کا عقیدہ ہے کہ محض محسوسات ہی حقیقت ہیں۔ ان کے نزدیک عالم محسوسات حقیقت کا دوسرا نام ہے اور اس سے ماورا کچھ بھی نہیں۔ اسلام، برعکس اس کے ہمیں عالمِ محسوسات سے آگے لے جاتا ہے اور ایک ایسی موضوعی عینیت کا انکشاف کرتا ہے جس کا ادراک بجز وجدان ممکن نہیں۔ حواسِ خمسہ کے ذریعہ حقائق اشیاء کا شعور ہمیشہ جزواً ہوتا ہے۔ ہم اپنے احساسات کا ارتباط مزید احساسات سے کرتے ہیں، تب بھی ہمارا ادراک بحیثیت مجموعی تشنۂ تکمیل رہتا ہے۔ پس محض احساساتی ادراک اخلاقیات کی واقعیت کے نظریہ کے تعین میں ہمارا معاون ثابت نہیں ہوسکتا۔ چونکہ خالصتاً تجرباتی بنا پر حواسِ خمسہ کے ذریعہ کسی ایسے نظریہ کی واقعیت کی تائید کرسکنا محال ہے لہٰذا اخلاقیات کے اصول مرتب کرنے کے لیے مثالیت کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

مثالیت، دینی اعتقاد کی صورت میں، اخلاقی طور پر ہر اُس اخلاقی مسلک کے لیے سودمند ہے جو خود ساختہ یا قائم بہ خود ہی کیوں نہ ہو۔ علامہ اقبال دینی زندگی کو تین مراحل میں تقسیم کرتے ہیں۔ (ا) ایمان (ب) قیاس اور (ج) افشا۔

(ا) ایمان کا مطلب ارکانِ اسلام کا اتباع ہے۔ علامہ کے خیال میں ایمان دین کی روح ہے۔ جس طرح ایک پرندہ وسیع و بسیط فضا میں بلا منتِ عقل و شعور اپنی راہ تلاش کر لیتا ہے اُسی طرح ایمان کا انحصار بھی وجدان پر ہے۔ علامہ کی نظر میں ایمان صرف احساس ہی نہیں بلکہ اس سے بھی کچھ بڑھ کر ہے۔

(ب) قیاس، ارکان اسلام کے اتباع کے بعد ان ارکان کی اصل علت پر غور و فکر کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم اس مرحلہ پر اپنے ایمان کی الٰہیات کی تشکیل کرتے ہیں۔

(ج) آخری مرحلہ افشا کا ہے جبکہ کلی طور پر ضبط و نظم سے استوار ہو کر ''خود'' اپنے آپ میں

برائے راست حقیقت کے روبرو آنے کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ اس مرحلہ پر دین زندگی اور عزمِ انسانی کے موازنہ کا نام ہے۔ یہیں انسان پر جذب و مستی کا عالم طاری ہوتا ہے۔ فرد میں ایک آزاد شخصیت کی نمود ہوتی ہے۔ اس آزاد شخصیت سے مراد ارکانِ اسلام کو نظر انداز کرنا نہیں بلکہ ضبط و نظم کی حد میں رہ کر ضبط و نظم کی اصل علت کو اپنی شخصیت کی گہرائیوں میں پالینا ہے:

خودی کا سرِ نہاں، لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الہ الا اللہ

دین، علامہ کے نزدیک، کائنات کے متعلق انسان کا بہ حیثیت مجموعی فکری، جذباتی اور عملی اندازِ نظر ہے۔ دین نہ تو صرف فکر و قیاس پر مبنی ہے، نہ صرف جذبات پر اور نہ ہی صرف قوتِ عمل پر بلکہ یہ انسان کی ایک مجموعی کیفیت کا نام ہے:

دیں مسلکِ زندگی کی تقویم
دیں سرِ محمد و براہیم
دل در سخنِ محمدی بند
اے پور علی ز بوعلی چند

تنگ نظری یا قدامت پسندی دین کے لیے اتنی ہی خطرناک ہے جتنی انسان کی جملہ عملی زندگی میں خطرناک ہے۔ علامہ کے خیال میں ''قدامت پسندی خودی کی تخلیقی آزادی کو مٹا کر انسان پر مزید روحانی جدوجہد کے دروازے بند کر دیتی ہے۔''

اخلاقیات میں مذہب کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے علامہ نے نماز و ریاضت پر زور دیا ہے۔ ان کی نگاہ میں ریاضت خودی کا جبر سے اختیار کے عالم میں فرار ہے۔ ریاضت دینی انداز فکر پیدا کرتی ہے۔ پس ریاضت ایک ایسی روحانی تربیت ہے جو عقلی یا جمالیاتی تربیت کی طرح بجائے خود وسیلہ بھی ہے اور مقصودِ مطلق بھی۔ لہٰذا ریاضت ہمارے ناقدانہ شعور کو ایک بے پناہ خود اعتمادی بخشتی ہے:

مقام فکر ہے پیمائش زمان و مکاں
مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

علامہ روحانی فروغ کی اجتماعیت پر زور دیتے ہیں اور اسلامی طریقۂ حج کو جو افرادِ ملت کے باہمی روابط کو وسیع تر کرتا ہے، بہت مستحسن تصور کرتے ہیں۔ اُن کی نگاہ میں نماز کا مقصد صرف اس وقت پورا ہوتا ہے جبکہ وہ باجماعت ادا کی جائے، چونکہ ریاضت کی روح خالصتاً اجتماعی ہے۔

اجتماع اُن افراد کا باہمی ربط ہے جن کے دلوں میں ایک ہی جذبہ کارفرما ہوتا ہے، جو ایک ہی مقصد پر اپنی توجہ مبذول کر کے ایک ہی مرکز پر اپنی تمام تر اندرونی قوتوں کو مجتمع کر دیتے ہیں۔

اعضاءِ جسم کو مخصوص انداز میں رکھنا، علامہ کے خیال میں، ذہنی رجحانات کے اظہار میں مدد کرتا ہے۔ ایک مخصوص جانب جماعت کا رخ جذبات میں ہم آہنگی اور ذہن میں مساوات کا احساس پیدا کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔ ''اللہ کی وہ وحدت جو تمام جملہ وحدتوں کی تخلیق اور زندگی کی موجب ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ نسل انسانی میں یک جہتی اور اتحاد ہو۔ پس اسلامی طرزِ ریاضت اور خوبیوں کے علاوہ اس انسانی اتحاد کے اصول کو سمجھنے کے لیے بھی ایک خواہش کا اظہار ہے، جو انسانوں کے مابین نسلی یا کسبی امتیازات کو مٹا کر رکھ دیتی ہے۔''

اخلاقیات کے صحت مندانہ تصور کے لیے ''خود'' کا وجود تسلیم کرنا بے حد ضروری ہے بشرطیکہ ''خود'' اپنے فعل کی علّت آپ ہو۔ فلسفہ اسلام میں انتہا پسند گروہ مثلاً اشعری فرقہ اس تصور کی تردید کرتا ہے۔ اس فرقہ کے نظریہ کے مطابق ''عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا'' ہی حیاتِ انسانی کا اصل مقصد ہے۔ یہ فرقہ اللہ کی موجبیت سے منکر ہے اور اسے محض قیاس یا محض فکر کی صورت میں تصور کرتا ہے۔ علامہ کے خیال میں اخلاقی نصب العین کا سب سے اہم اصول خود فعلی کا اعتراف ہے ورنہ الہامی تصورِ اخلاق اپنی تمام معروضی اہمیت کھو دے گا۔

دوسرے، ایسے اللہ کے وجود پر جو محض آفاقی ارادیت ہے، ایمان لانا بھی اخلاقیات کے اصولوں کو سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ خدا کے بارے میں علامہ کا تصور ایک جامد اور زمان و مکاں سے بے نیاز خدا کا نہیں۔ علامہ کی نگاہ میں ہر ایسا تصور انسانی عمل کے بے مقصد اور بے بنیاد ہونے کی دلیل ہوگا۔ علامہ کا خدا رواں دواں اور سراپا عمل ہے۔ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو بجائے خود قانون نہیں بلکہ مقنن ہے۔ وہ ایک ایسی شخصیت ہے جس سے انسانی ربط و ضبط ممکن ہے۔ اُسی نے اس کائنات کی تخلیق کی اور پھر اس کے بعد کہا ''میں نے اس میں اپنی روح پھونک دی''۔ پس اس ہستی کی بدولت ہی تمام کائنات میں ضبط و قانون کی حکمرانی ہے۔ ہر ذرے کی حرکت میں کوئی نہ کوئی مصلحت مضمر ہے۔ وہ محدود خود کے جملہ وجود کو اپنے لامحدود خود کے وجود میں اس طرح لیے ہوئے ہے کہ وہ اس میں گم ہو کر نہ رہ جائیں بلکہ اپنا انفرادی وجود بدستور قائم رکھیں۔ پس ایک ذاتی خدا کی حیثیت سے وہ محدود خود کی ہستی اور حریت کے خلاف نہیں ہے۔

''خود'' کی بقا پر صرف اس لیے ایمان لانا کہ یہ ایمان خدا کی ہستی پر ایمان لانے کے لیے

ایک جزو ہے، بجائے خود نہایت اہم ہے۔ یہ ایمان صرف اس لیے ضروری نہیں کہ اس کا تعلق بعد از مرگ جزا وسزا کے ساتھ براہ راست ہے بلکہ مستقبل میں کسی عدل کا تصور اخلاقی ذمہ داری، اخلاقی نصب العین کی واقعیت اور ذاتی ذمہ داری کے احساسات پر مشتمل ہے۔ کائنات میں مدِ مقابل قوتوں کی کشمکش اور جدو جہد کائنات کے وجود کو اس کے عدم کی نسبت ہر لحاظ سے بہتر بنانا ہے۔ علامہ کی نگاہ میں زندگی ایک ایسا تسلسل ہے جو فنا کی کئی مختلف صورتوں سے گزر کر نکلتا ہے:

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات
بڑی تیز جولاں بڑی زود رس
ازل سے ابد تک رمِ یک نفس
زمانہ کہ زنجیر ایام ہے
دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے

ان کے خیال میں حیات بعد از مرگ میں نہ تو کہیں ابدی رحمت و بخشش ہے، نہ ہی ابدی قہر و جبر۔ علامہ فرماتے ہیں: اخلاق میں لحظہ بہ لحظہ جامد ہونے کا مادہ ہے۔ اس کے عمل کی نئی تشکیل کے لیے وقت کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جہنم کا قرآنی تصور یہ نہیں کہ وہ کوئی ابدی آزار کا مقام ہے جو کسی منتقمانہ جذبے کے ماتحت خدا نے تیار کر رکھا ہے۔ بلکہ وہ تو ایک مصلح قسم کی تجربہ گاہ ہے جس میں بے حس "خود" ازسرِ نو خیر و برکت کو اپنے اندر جذب کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔ اس طرح فردوس بھی کوئی ابدی تعطیل نہیں۔ انسان ہر لحظہ نورِ ازلی کی تازہ شعاؤں سے ہم آغوش ہونے کے لیے آگے بڑھتا چلا جاتا ہے، اور یہ تسلسل ہر لحہ قائم ہے:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

علامہ کے تصورِ خودی میں اخلاق کا کیا دخل ہے؟ اخلاق کمال کے درجہ تک کس طرح پہنچایا جا سکتا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں: ''شخصیت کا تصور ہمیں اقدار کا معیار مقرر کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی تصور خیر وشر کے مسائل میں ہماری رہنمائی بھی کرتا ہے۔ جو شخصیت کو مستحکم کرے وہ خیر ہے اور جو شخصیت کو کمزور کرے وہ شر ہے۔ پس فن، مذہب اور اخلاق تمام شخصیت کے معیار پر ہی پرکھے جانے چاہییں۔''

مسلمانوں کے انحطاط کا سب سے بڑا سبب اس فلسفہ کی تعلیم تھی جو نفی خودی کی تلقین کرتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے نظام نے اخلاق کی بنیادیں کمزور کر دی تھیں کیونکہ وہ حرکت وعمل کو بے فائدہ تصور کرتا تھا۔ علامہ خودی کی آزادی اور بقا کے قائل ہیں۔ خودی کا مقصد بنی نوع انسان کو ترقی کی شاہراہ پر گامزن کرنا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ''تمام وجود کی ہستی میں نغمۂ خودی کار فرما ہے حتیٰ کہ وہ انسان کی ذات میں عروجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔'' پس حقیقت ازلی ایک آزاد تخلیقی جوہر ہے۔ کائنات ارادیت، فکر اور تخلیقِ مقاصد کا نام ہے۔

علامہ کی نگاہ میں خودی کی آگہی فقط وجدان کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ وجدان ہمیں ہمارے اندازِ ارادیت سے باخبر کرتا ہے۔ لہٰذا ہمارے ہست وبود کا انحصار صرف قوتِ عمل پر ہی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: ''میرے احساسات، میرا شوق وعناد، میرے ارادے، میرا فہم وادراک سب میرے اور فقط میرے ہیں۔ جب فکر وعمل کے ایک سے زیادہ راستے درپیش ہوں تو خدائے مطلق بھی میرے لیے کوئی ایک راستہ تجویز نہیں کر سکتا۔'' پس علامہ کے انسانِ کامل کے تصور اور اظہارِ خودی کے معاملے میں کلی آزادی نہایت لازمی ہے:

خودی کو جس نے فلک سے بلند تر دیکھا
وہی ہے مملکتِ صبح و شام سے آگاہ
وہی نگاہ کے ناخوب و خوب سے محرم
وہی ہے دل کے حلال و حرام سے آگاہ

علامہ فرماتے ہیں: ''انسان اعمالِ خیر پر مجبور محض نہیں ہے بلکہ خودی بہ رضا ورغبت اخلاقی نصب العین کی پابند ہوتی ہے۔ خیر وبرکت کے اعمال خودی کے جملہ آزاد اجزا کے باہمی ربط وضبط سے وجود میں آتے ہیں۔ جس ہستی کے افعال واقوال کسی قسم کے جبر کے ماتحت عمل میں لائے جائیں، اس ہستی سے خیر وبرکت کی نمود ناممکن ہوگی۔ پس اعمال کے بارے میں خود اختیاری خیر کثیر کے لیے لازمی شرط ہے۔''

علامہ کا انسانِ کامل ایک ایسی خود شناس اور خود بین شخصیت ہے جو بالکل آزاد اور خود مختار ہے۔ یہ شخصیت اپنے وجود کی بقا کی ذمہ دار ہے۔ یہی شخصیت مردِ مومن کی شخصیت ہے۔ کائنات کی تمام تر طاقتیں اس مرجع کی طرف لوٹ کر آنے کی تمنا میں رواں دواں نظر آتی ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اُس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

خودی کے حقِ خود اختیاری کے علاوہ اور کون کون سے اجزا ہیں جو اس کے استحکام کے لیے ضروری ہیں؟ علامہ کی نظر میں وہ اجزا مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) عشق
(۲) فقر و استغنیٰ
(۳) عزمِ بلند
(۴) تخلیقِ عمل

(۱) عشق:- عشق سے طلب شدید تر ہو جاتی ہے۔ حقیقت میں عشق ایک ایسا جذبہ ہے جو جملہ قید و بند سے آزاد ہے، اسی بنا پر یہ خودی کے استحکام کا ضامن ہو سکتا ہے۔ عشق کا مسکن قلب ہے۔ اس کے اجزا ایمان، وحدتِ افکار، جلال و جمال اور لذتِ فراق ہیں۔ لفظ عشق کی تفسیر بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں۔ ''یہ اصطلاح اگر اپنی جملہ جامعیت سمیت استعمال کی جائے تو اس کے معنی جذب وشوق ہوتے ہیں۔ یہ جذبہ اپنے انتہائی درجہ پر تخلیق اقدار، تخلیق مقاصد اور ذوق آگہی کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہوتا ہے۔ جذبۂ عشق طالب و مطلوب دونوں کی علیحدہ انفرادی شخصیتوں کو نمایاں کر دیتا ہے۔ کسی بے مثال ہستی کے اسرارِ وجود سے آگہی حاصل کرنے کی تمنا طالب کی انفرادیت کو اجاگر کر دیتی ہے اور یہی نورِ آگہی مطلوب کو بھی روشن تر بنا دیتا ہے،

کیونکہ طالب کی تابِ تمنا کو اس سے کمتر کسی مرحلے پر بھی اطمینان نصیب نہیں ہو سکتا۔" پس لذتِ فراق علامہ کے تصورِ عشق کا ایک ضروری عنصر ہے:

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو! ہجر میں لذتِ طلب
عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب
گرمیِ آرزو فراق! شورشِ ہائے و ہو فراق
موج کی جستجو فراق! قطرے کی آبرو فراق

علامہ کے نزدیک عشق سے مراد ایک ایسا جذبہ تاثر بھی ہے جو عقل و استدلال کے احساسات سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ وہ ادراک جو ہمیں حواسِ خمسہ کی بدولت نصیب ہوتا ہے۔ یہ جذبہ اُس سے بہت بلند ہے:

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لیے
لذتِ شوق بھی ہے نعمتِ دیدار بھی ہے

(۲) فقر و استغنیٰ:۔ فقر سے مراد طلب و تمنا برائے طلب و تمنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فقر ایک ایسے اندازِ عمل کا نام ہے جس کے ماتحت انسان کسی چیز کی تمنا بغیر کسی صلہ کی خواہش کے کرتا ہے۔ فقر دنیاوی سرو سامان سے مکمل بے نیازی ہے۔ ہم اسے ایک مثالی نوعیت کی رواقیت بھی کہہ سکتے ہیں جو خودی کو مستحکم کرنے میں مدد دیتی ہے:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری
اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

فقر کی امتیازی خصوصیت اس کی مکمل بے غرضی ہے۔ یہی بے غرضی فانی و باقی دونوں جہانوں میں اس کی انفرادی شخصیت کو برقرار رکھتی ہے۔

جس کا عمل ہے بے غرض، اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر

پس فقر مردِ مومن کے کردار کا ضروری جزو ہے۔ ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ علامہ کا تصورِ فقر عمل و حرکت کے خلاف نہیں بلکہ اس کا جوہر ہی سراپا تخلیقی عمل ہے:

فقر مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات

(۳) عزمِ بلند:۔ روحانی اور جسمانی عزم کے بغیر کسی جہان میں تسخیر ممکن نہیں ہے۔ ناتواں لوگ حوادثِ زمانہ سے گھبرا کر دم توڑ دیتے ہیں۔ حوصلہ مندوں کے لیے یہی طوفانِ حوادث پر پرواز کی تاب و تواں آزمانے کا سامان بن جاتا ہے:

برہنہ سر ہے تو عزم بلند پیدا کر
یہاں فقط سرِ شاہیں کے واسطے ہے کلاہ

عزمِ بلند میں خودی کے اسرار پنہاں ہیں۔ عزم بلند بیم و خطر پر فتح یابی کا نام ہے:

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

عزم بلند شر کی اندرونی اور بیرونی طاقتوں کے خلاف ایک مسلسل جہاد ہے۔ عزمِ بلند شکستِ تمنا پر بھی نصب العین کی قدروں پر ایمان سلامت رکھنا سکھاتا ہے۔ عزمِ بلند جذبۂ عشق سے بلند تر ہو جاتا ہے:

عشق را آتش زن اندیشہ کن
روبۂ حق باش و شیری پیشہ کن

عزم بلند ہی عشق اور فقر و استغنٰی کی طرح، صرف انفرادی جدوجہد کا نام ہے۔ پس علامہ کا مردِ مومن ''اگر خواہی حیات اندر خطر زی'' کا قائل ہے۔ وہ اُن تمام قوتوں کا مردانہ وار مقابلہ کر کے اُن پر حاوی ہو جاتا ہے جو اُسے راہِ مستقیم پر چلنے سے روکتی ہیں۔ عزمِ بلند مجاہد کی بے باکی ہے۔ عزمِ بلند اُس کے ایمان میں رواداری کا جوہر ہے:

آئین جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

(۴) تخلیقی عمل:۔ علامہ کے نزدیک زندگی جاوداں، پیہم رواں اور ہر دم جواں ہے۔ زندگی ایک دوامی جدوجہد ہے، مسلسل تمنا ہے، پیہم کشمکش ہے۔ اسی بنا پر تخلیقی عمل مردِ مومن کے کردار کا اہم ترین جزو بن جاتا ہے:

نہیں مقام کی خوگر طبیعت آزاد
ہوائے سیر مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

کشمکش حیات کی انتہا کوئی نہیں، اختتام کوئی نہیں، استمرار کوئی نہیں بلکہ صرف ایک تسلسل ہے، دوام ہے:

نہنگِ زندہ ہے اپنے محیط میں آزاد
نہنگِ مردہ کو موج سراب بھی زنجیر

پس مردِ مومن کے لیے ایک ہی راستہ ہے اور وہ آگے بڑھنا ہے، آگے بڑھتے چلے جانا ہے:

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تندو تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

ازلی خودی کا یہی تخلیقی جوہر کائنات کے وجود میں ہر دم نئے اضافے کرتا رہتا ہے۔ لہٰذا انسان اللہ کے ساتھ پیکارِ حیات میں ایک ہم دست کی حیثیت سے داخل ہوتا ہے، اس کا حصہ ایک معاون و مددگار کا حصہ ہوتا ہے:

پرانے ہیں یہ ستارے فلک بھی فرسودہ
جہاں وہ چاہیے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز

مردِ مومن کا عمل اُس وقت تخلیقی ہوتا ہے جب آرزو کی آگ مسلسل طور پر اس کے قلب میں زندہ رہے۔ اللہ بحیثیت ایک مددگار اُسے تخلیق پر اکساتا ہے کیونکہ یہی مردِ مومن کی امتیازی خصوصیت ہے:

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست
پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

مردِ مومن کے دل میں آتشِ خودی کا یہ بھڑکتا ہوا شعلہ اسے خیر و شر کی حدود سے ماورا ایک مافوق الاخلاقی دنیا میں پہنچا دیتا ہے۔ اس مرحلے پر مومن کا عالمِ آگہی اخلاق کے اعتباری

امتیازات سے بلند ہو جاتا ہے۔ وہ صرف قدسی خیر و برکت ہی کا تصور کر سکتا ہے۔ یہی عالم الوہیت مقام کبریا ہے۔ اسے حاصل کرنے کے لیے صرف تخلیقی عظمت درکار ہے:

گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

یہ تو تھیں وہ صفات جو مردِ مومن کے وجود یا انسانی خودی کے لیے ضروری ہیں۔ اب وہ اسباب کیا ہیں جو انسانی خودی کے انحطاط کا باعث بنتے ہیں، دوسرے لفظوں میں علامہ کا نظریہ شر کیا ہے؟

اگر ضمیر کائنات جیسا کہ علامہ کا خیال ہے، مقصد آفریں اور ارتقاء پذیر ہے تو وہ طاقت کیا ہے جسے ہمارا مافی الضمیر شر کا نام دیتا ہے؟ اگر انسانی خودی ازلی خودی کا حصہ ہے تو ہم یہ حقیقت باور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ شر کا وجود خدا کی ذات کے لیے بھی ہے۔ کیونکہ خیر و برکت دماغی اور طبعی شر، زیاں کاری اور غیر عدل کی قوتوں کے خلاف مسلسل جدوجہد کا نام ہے۔

علامہ مسئلہ شر پر براہ راست تبصرہ نہیں کرتے۔ وہ انسان کے تخلیقی جوہر کے متعلق اتنے رجائیت پرست ہیں، ان کا قلب نور قدسی سے اس قدر معمور ہے کہ اس میں کسی ظلمت کی گنجائش تک باقی نہیں۔ ان کا ابلیس بھی ان کے مردِ کامل اور خدائے مطلق کی طرح ایک عظیم الشان شخصیت ہے۔ علامہ کا ابلیس کار آفریں و کارفرما ہے۔ خیر کی قوتیں اپنے ضروری ارتقاء کے لیے شر کی قوتوں کی ضرورت محسوس کرتی ہیں۔ لہٰذا شر جسے راہزن کہا جاتا ہے، حقیقت میں یہ بھی مقصد آفریں ہے۔ پس خیر و شر مل کر قدسی ارادیت کی تکمیل کرتے ہیں۔ ہمارے احساسات کے جزوی اور ہمارے معیاروں کے اعتباری ہونے کی وجہ ہے کہ ہم بعض قوتوں کو خیر اور بعض کو شر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ خود کا نورِ آگہی ہم پر روشن کرتا ہے کہ شر کا کوئی مثبت وجود نہیں بلکہ محض نور کے عدم کو ظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حضرت علامہ جہاں کہیں بھی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہیں، خوب و ناخوب کی اصطلاح استعمال میں لاتے ہیں۔ پس علامہ کے تصور میں شر کا وجود برائے خود کوئی نہیں۔

بہر حال اُن اسباب کا ذکر کر دینا خالی از مصلحت نہیں جو علامہ کی نگاہ میں انسانی خودی کے انحطاط کا باعث بنتے ہیں۔ یاد رہے کہ ان اسباب کی اہمیت محض منفی ہے۔ جمود ان سب میں مجموعی حیثیت رکھتا ہے۔ جمود، علامہ کی نظر میں، تخلیقی جوہر کی ضد ہے، قوتِ عمل کا معدوم ہونا ہے۔ جمود کی آغوش میں خوف، تقلید اور غلامی کی لعنتیں پل کر جوان ہوتی ہیں۔ خوف کے متعلق علامہ فرماتے ہیں:

بیمِ غیر اللہ عمل را دشمن است
کاروانِ زندگی را رہزن است

ہر کہ رمزِ مصطفیٰ فہمیدہ است
شرک را در خوف مضمر دیدہ است

تقلید استحکام خودی کے منافی ہے۔ تقلید خوف کا نتیجہ ہے، چنانچہ اس کی بیخ کنی لازمی ہے:

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ

غلامی تقلید کا نتیجہ ہے۔ غلامی شخصیت کو مسخ کر دیتی ہے، انسانی خودی کو کمزور کر دیتی ہے۔ علامہ کا مردِ مومن صرف آزادی اور خود اختیاری کے ماحول ہی میں پل سکتا ہے:

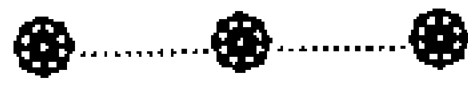
از غلامی دل بمیرد در بدن
از غلامی روح گردد بار تن

از غلامی بزمِ ملت فرد فرد
این و آں با این و آں اندر نبرد

مختصراً علامہ کے نزدیک شر کی حیثیت قطعی غیر واقعی نہیں۔ ہم اس کا شمار واقعیت کے مدارج میں کر سکتے ہیں۔ ایک ایسا مرحلہ جو انسانی خودی کو عالمِ بالا کی فضاؤں میں پرواز کرتے وقت در پیش ہوتا ہے اور جسے بغیر کسی دقت کے زیر کیا جا سکتا ہے کیونکہ انسانی خودی کے تخلیقی عمل کی نوعیت خالصتاً وجدانی ہوتی ہے، استدلالی نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں۔ ''صالح عمل استدلالی نہیں بلکہ وجدانی عمل ہے یہ انسان کی قوتِ ارادی کو ایک تخلیقی تیقن کے ساتھ تیز تر کر دیتا ہے، کہ یہ کائنات صرف نظریات کے ذریعہ دیکھنے اور جاننے کی چیز نہیں بلکہ پیہم جدوجہد سے اس کی تخلیق و تجدید کی ضرورت ہے۔ یہ احساس نہایت اطمینان بخش ہوتا ہے اور ساتھ ہی آزمائش خودی کے لیے ایک تجربہ بھی۔

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے، ترے خونِ جگر میں

اے پیکرِ گِل کوشش پیہم کی جزا دیکھ
نالیدہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنس محبت کا خریدار ازل سے
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے
محنت کَش و خوںریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ



اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین

ایک تعارف

علامہ کے مضمون ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین - ایک تعارف'' کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے دنیا کے تمام بڑے مذاہب کا مطالعہ کر رکھا تھا۔ اسلام کے اخلاقی اصول کی وضاحت کے سلسلہ میں وہ بدھ مت، عیسائیت اور دیگر مذاہب کے اخلاقی نصب العین کا ذکر کرنے کے بعد تحریر کرتے ہیں کہ اسلام انسان کو اس کی شخصیت کا احساس دلاتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو طاقت کا سرچشمہ محسوس کرنے لگے۔ انسان کی انفرادیت کا یہ تصور کہ وہ بجائے خود طاقت کا سرچشمہ ہے، اسلامی تعلیمات کے مطابق، اس کے اعمال کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے۔ پس وہ شے جو انسان میں انفرادیت کے احساس کو شدت دے نیکی ہے اور پس ہر وہ شے جو اسے کمزور کرے بدی ہے۔ اسلام کے ہاں نیکی، طاقت، قوت اور مضبوطی کا نام ہے اور بدی سے مراد کمزوری ہے۔ اگر انسان کی عزت و تکریم اس کی ذاتی شخصیت کی بنا پر ہونے لگے اور اسے خدا کی تخلیق کردہ دنیا کی وسعتوں میں بغیر کسی خوف کے آزادانہ حرکت کی اجازت ہو تو وہ دیگر شخصیتوں کی عزت کرے گا اور مکمل طور پر نیک بن جائے گا۔ دنیائے قدیم کے نفسیاتی شعور میں مزدوری کا تعلق جبر یا غلامی سے تھا اور اس میں محنت کش کی آزادی کا تصور موجود نہ تھا۔ لیکن پیغمبر اسلامؐ دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان ایک کڑی ہیں۔ آنحضورﷺ نے انسانوں میں معاشی مساوات کے اصول کا اعلان کیا اور عصری معاشرتی تقاضوں کے پیش نظر اگرچہ نام کی غلامی تو برقرار رہی مگر آنحضورﷺ نے خاموشی سے اس ادارے کی اصل روح کا خاتمہ کر دیا۔ اسلام کے نزدیک غربت ایک گناہ ہے اور قرآن مجید میں انسانوں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ دنیا میں اپنا حصہ لینا نہ بھولیں۔ پھر اسلام میں انسانی انفرادیت کا تصور بھی ایک ایسا رہنما اصول ہے جس سے آگاہی کے بغیر اس کے اخلاقی یا قانونی پہلوؤں کو پوری طرح سمجھ سکنا محال ہے۔ مختصراً ''ایک طاقتور جسم

میں ایک مضبوط عزم ہی اسلام کا اخلاقی نصب العین ہے''۔لیکن کیا مسلمانانِ ہند اس نصب العین پر پورے اترتے ہیں؟ کیا ہندی مسلمان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مضبوط جسم کے اندر ایک مضبوط عزم رکھتا ہے؟ کیا اس میں زندہ رہنے کا عزم موجود ہے؟ کیا وہ اپنے آپ میں اتنی قوت کردار رکھتا ہے کہ ان تمام طاقتوں کا مقابلہ کر سکے جو اسکے معاشرتی نظام کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہیں؟ افسوس ہے کہ مجھے اپنے سوالات کا جواب نفی میں دینا پڑ رہا ہے۔آپ سمجھتے ہیں کہ انسانی ہستی کے لیے عظیم الشان تگ ودو میں محض تعداد کی کثرت ہی کسی معاشرتی نظام کی بقا کی ضامن نہیں۔ بلکہ یہ افراد کی قوت کردار ہے جو اُسے زندہ رکھتی ہے۔مسلمانان ہند میں زندہ رہنے کی قوت بہت کمزور ہو گئی ہے۔علامہ فرماتے ہیں:

میرے دل میں تو شیطان کی بھی کچھ نہ کچھ قدر ہے۔آدم، جسے وہ دیانتداری سے اپنے آپ سے کمتر سمجھتا تھا، کو سجدہ کرنے سے انکار کے ذریعے شیطان نے اپنی نگاہ میں اپنی عزت کے ایک انتہائی بلند جذبہ کا مظاہرہ کیا۔میری رائے میں تو اس کے کردار کی یہ خوبی ہی اسے اپنے روحانی قبح سے نجات دلا سکتی ہے۔اور میرا عقیدہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے اسے اس سے معتوب نہ کیا کہ اُس نے کمزور انسانیت کے جدامجد کے سامنے جھکنے سے انکار کیا تھا بلکہ محض اس لیے کہ اس نے تمام حیات و کائنات کے عظیم خالق و مالک کی رضا کے سامنے سرتسلیم خم کرنے سے احتراز کیا۔ہمارے تعلیم یافتہ نوجوان طبقے کا آئیڈیل سرکاری ملازمت کا حصول ہے اور ملازمت سے مراد بالخصوص ہندوستان جیسے ملک میں حکومت کی دست نگری ہے جس کا فروغ انسانی انفرادیت کے احساس کی نشوونما کے لیے زہر قاتل ہے۔

ہمارے غربا بالکل نادار ہیں۔وسطی طبقہ کے لوگ کسی مشترک صنعتی منصوبے کی طرف اس لیے قدم نہیں اٹھاتے کہ ایک دوسرے پر اعتماد نہیں۔اور امراء کا طبقہ صنعت و حرفت یا تجارت کے پیشوں کو اختیار کرنا اپنی بے عزتی سمجھتا ہے۔ہم میں تمام برائیوں کا سبب اپنی اجتماعی معیشت میں دوسروں پر انحصار کرنا ہے۔

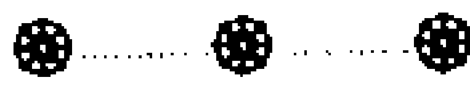
طاقت، قوت، مضبوطی بلکہ جسمانی مضبوطی زندگی کا راز ہے۔ایک طاقتور آدمی جس کی جیب میں کچھ نہیں دوسروں کو لوٹ کر زندہ رہ سکتا ہے۔لیکن ایک کمزور آدمی کی قسمت میں تو تگ و دو اور مقابلہ کی دنیا میں صرف ذلت آمیز موت ہی لکھی ہے۔اس کا تدارک کیوں کر کیا جائے؟ زندہ قومیں اس لیے زندہ رہتی ہیں کہ وہ اپنے ماضی کی عظیم شخصیتوں کو فراموش نہیں کرتیں۔

مسلمانوں کے لیے ایسی تعلیم ہونی چاہیے جو ان میں خالصتاً اسلامی کردار پیدا کرے۔ اس لیے اپنے سکول، کالج اور اپنی یونیورسٹیاں ہونی چاہییں۔

اس کے بعد اسلام بحیثیت ایک سیاسی نصب العین کے موضوع پر بحث کرتے ہیں۔ اسلام پر معترض لوگوں کا جواب اسلام کی تاریخ سے دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ اقبال کو تاریخ اسلام پر عبور حاصل تھا:

اسلام کا تصورِ ملیّ کیا ہے؟ اسلام صرف مذہب ہی نہیں بلکہ بیک وقت ملت اور قوم بھی ہے۔ اسلام میں مذہب وملت ایک چیز ہیں۔ اس لحاظ سے ہندی مسلمان میں تناقض ہے۔ کیونکہ اسلام میں قومیت خالصتاً ایک نظریہ ہے جس کی بنیاد علاقائی یا جغرافیائی بنیادوں پر استوار نہیں کی گئی۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ اسلام کا مفاد مسلمانوں کے مفاد پر مقدم ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک ایک فرد کا مفاد ملت کے مفاد کے سامنے کم حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ملت یا مسلم معاشرہ فرد پر فوقیت رکھتا ہے۔

اسلام ایک خارجی حقیقت ہے۔ صرف یہی ایک اصول ہے جو مسلم افراد کی آزادی کو محدود کرتا ہے۔ ایسی ملت کے لیے بہترین طرز حکومت جمہوریت ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام ایک سیاسی نصب العین جمہوریت کا قیام ہے۔ مگر مسلمانوں میں جمہوریت صرف تیس سال تک رائج رہ سکی اور اس کے بعد سیاسیات میں وسعت کے ساتھ جمہوریت غائب ہوگئی۔



اقبال کا تصورِ اجتہاد ☆

علامہ اقبال کی وفات کو تقریباً ستر برس گزر چکے ہیں، مگر ابھی تک اُن کی فکر کی مختلف جہتوں کو پورے طور پر دریافت نہیں کیا جاسکا۔ ممکن ہے اس کا سبب یہ ہو کہ ہم نے انھیں صرف شاعر سمجھا ہے اور ان کی نثری کاوشوں کو، جس توجہ کی وہ مستحق ہیں، وہ انھیں نہیں دی گئی۔ اقبال نہ اپنے آپ کو شاعر سمجھتے تھے، نہ عالم اور نہ فلسفی۔ لیکن وہ ایک پہلودار شخصیت ضرور تھے۔ اس لیے اُنھیں صرف شاعر سمجھنا اور ان کی نثری تحریروں، خصوصی طور پر خطبات کو ثانوی حیثیت دینا، ان کی فکر کی مختلف جہتوں کی دریافت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

احیاے فکر و تمدنِ اسلامی کے بارے میں اقبال کے افکار کی متفرق جہتوں میں سے ایک جہت جو غور طلب ہے، وہ ان کا ''تقلید'' کو مسترد کر کے ''اجتہادِ مطلق'' پر اصرار ہے، جس کا اختیار وہ منتخب مسلم اسمبلی کو بطور ''اجماع'' دینا چاہتے ہیں۔[1] اس مرحلے پر چند اہم سوال اُٹھتے ہیں، جن کا جواب دینا اقبال شناسوں کا فرض ہے:

پہلا: جس ریاست کی منتخب اسمبلی کو اقبال ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دیتے ہیں، اس کا ''ماڈل'' کیا ہے؟

دوسرا: اقبال کو کن حالات کے ردِعمل کے طور پر ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت محسوس ہوئی؟

تیسرا: منتخب اسمبلی کو ایسا اختیار دیتے ہوئے اقبال کون سی شرائط متعین کرتے ہیں؟

چوتھا: اقبال کی نگاہ میں وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر مسلم معاشرے کو کس قسم کی تعلیم سے آراستہ علما، فقہا اور واعظین کی ضرورت ہے؟

پانچواں: ''اُصولِ توحید'' کو انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیاد قرار دیتے ہوئے، اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کو وجود میں لانا ہے۔ اس سے اُن کی کیا مراد ہے؟[2]

چھٹا: اقبال کی تخیلی جدید اسلامی ریاست میں کن معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟

ساتواں: کیا پاکستان کے موجودہ سیاسی نظام میں اسلامی قانون سازی کے لیے اقبال کے تصورِ

اجتہاد کو بر سرِ عمل لایا جا سکتا ہے؟

اقبال کے اسلامی ریاست کے ''ماڈل'' کی شناخت کے لیے ہمیں انیسویں صدی کے آخری اور بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں جھانکنے کی ضرورت ہے۔ جب ترک قوم پرست عثمانی خلیفہ کے آمرانہ اختیارات کو محدود کرنے کی خاطر ترکی میں جمہوری نظام لانے کی کوشش کر رہے تھے اور سید جمال الدین افغانی نے ''آئینی خلافت'' کا نظریہ اس لیے پیش کر رکھا تھا کہ عثمانی خلافت کے زیرِ سایہ دنیائے اسلام کی وحدت کو برقرار رکھا جا سکے۔ مگر شیخ الاسلام نے استنبول میں فتویٰ صادر کر دیا کہ چونکہ ''اولوالامر کی اطاعت'' مسلمانوں پر قرآنی فرض ہے، اس لیے جو لوگ بھی خلیفہ (سلطان) کے اختیارات کی تحدید کے درپے ہیں وہ کافر ہیں۔ اس قدامت پسندانہ فتوے اور دیگر عوامل کے نتیجے میں ۱۹۲۴ء میں قوم پرست ترکوں کے ہاتھوں خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی اور شیخ الاسلام کا منصب ختم کر دیا گیا۔ ترکوں کے اجتہاد کے مطابق خلیفہ کے تمام اختیارات ان کی منتخب قومی اسمبلی کو منتقل ہو گئے اور یوں دنیائے اسلام متفرق قومی ریاستوں میں بٹ گئی۔

اقبال کے نزدیک ترکوں کا یہ اجتہاد، کہ پارلیمنٹ کو مقتدر امام کی حیثیت حاصل ہو گئی، حقیقت کے عین مطابق اور درست تھا۔[۳۲] انھوں نے اُسے اپنی تخیلی اسلامی ریاست کی خاطر قبول کیا۔ بہر حال ترک قوم پرستوں نے تو ''سیکولرزم'' کی راہ اختیار کی۔ مگر اقبال نے اپنی اجتہادی فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے قرار دیا کہ مسلمانوں کے لیے اسلام محض مذہب ہی نہیں بلکہ ریاست بھی ہے، اور یوں اُنھوں نے اسلامی ریاست کی بنیاد ''مسلم قوم پرستی'' کے اُصول پر رکھی۔ اقبال کی نثری تحریروں سے ثابت ہے کہ اپنے اشعار میں جمہوریت پر کڑی تنقید کے باوجود ان کی جدید اسلامی ریاست میں جمہوریت کا نعم البدل کوئی اور سیاسی نظام نہیں۔ اگر کوئی ہے تو ملوکیت یا آمریت ہے جو بقول اقبال دونوں اسلام کی روح کے خلاف ہیں۔[۳۳] اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال الفارابی کی مانند جمہوریت ہی کو ''المدینۃ الفاضلۃ'' یعنی مثالی اسلامی ریاست کے قریب ترین سمجھتے ہیں۔ پس وہ اسلامی جمہوریہ کی بنیاد انتخابات، حقوقِ بشر کے تحفظ اور قانون کی حاکمیت پر استوار کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ جدید اُصول اسلامی تعلیمات سے متصادم نہیں۔ اقبال کے ہاں منتخب اسمبلی یا پارلیمنٹ ایسا ''شورائی ادارہ'' نہیں جو کسی اولوالامر کو مشورہ دے، خواہ وہ اسے قبول کرے یا رد کر دے۔ بلکہ وہ ''باہمی مشاورت'' کے ادارے کے طور پر مقتدر ہے اور ایک قانون ساز ادارے کی حیثیت سے ''اجماع'' کے فرائض ادا کر سکتا ہے۔ اسی پارلیمنٹ یا قانون ساز ادارے کو

اقبال اسلامی قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دیتے ہیں۔ خیال رہے کہ یہ ''ماڈل'' سعودی یا دیگر مختلف اقسام کی ہم عصری ''مسلم ملوکیت'' یا بیشتر مسلم ممالک میں نافذ ''آمریت'' یا ترکی کی ''سیکولر جمہوریت'' سے مختلف ہے۔ اُنھیں امام غائب کے دوبارہ ظہور تک ''ادارۂ نائبین امام'' یا ''ولایت فقیہہ'' کا تصور اس لیے قبول نہیں کیونکہ ایسی صورت میں ایک طرح کی ''مذہبی پیشواؤں کی حکومت'' یا تھیا کریسی کے وجود میں آنے کا امکان ہے۔[۵] اسی بنا پر راقم کے خیال میں اقبال طالبان کی ''گزشتہ شورائیت پر مبنی امارت'' بھی قبول نہ کرتے کیونکہ وہ بھی تھیا کریسی کی ایک شکل تھی۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ اقبال کے ''عقیدۂ ختم نبوت'' کے مطابق نبوت کے خاتمہ کے ساتھ ہر قسم کی ملوکیت یا آمریت سمیت ہر قسم کی مذہبی پیشوائیت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ گویا اسلام کا ظہور دراصل عقل استقرائی کا ظہور ہے یا انسان کے عقلی شعور کی تکمیل کا اعلان ہے۔[۶]

اقبال کو ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ جواب یہ ہے کہ اگرچہ انھوں نے اجتہاد کے حق میں ماضی کے علما و فقہا کے ساتھ شاہ ولی اللہ کا حوالہ بھی دیا ہے، مگر برصغیر ہند میں جو اجتہادات سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل کی وہابی نوعیت کی عسکری تحریک کا سبب بنے یا بعد ازاں جو اجتہادات علما نے تحریک خلافت کے دوران کیے، ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔ ان دونوں تحریکوں سے برصغیر ہند میں من حیث الملت مسلمانوں کی شناخت تو مستحکم ہوئی، مگر ان تحریکوں کے اپنے اپنے اجتہادات کے تحت عمل کے میدان میں مکمل ناکامی کے سبب معاشی، سیاسی، علمی اور تمدنی طور پر جو نقصان مسلمانوں کو اُٹھانا پڑا، اس کی کچھ تفصیل راقم نے اپنی انگریزی تصنیف *Islam and Pakistan's Identity* میں دینے کی کوشش کی ہے۔ ان اجتہادات کے پیچھے مذہبی جذبہ تو کارفرما تھا مگر عقلی حکمت عملی کا فقدان تھا۔

انیسویں صدی کے وسط میں جب مغلیہ سلطنت کے خاتمہ کے بعد مسلمانانِ ہند کا ہر اعتبار سے تنزل اپنی انتہا تک پہنچ گیا تو سر سید احمد خان نے ''تقلید'' کو اس صورت حال کا باعث قرار دیا۔[۷] بعد ازاں بیسویں صدی کے اوائل میں فتوے کی صورت میں جو اجتہاد ترکی کے شیخ الاسلام نے عثمانی خلیفۂ وقت کی مطلق العنانیت کی حمایت میں فرمایا، اس کے نتیجہ میں بالآخر عثمانی خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی اور نہ صرف دنیائے اسلام متفرق قومی ریاستوں میں منقسم ہو گئی بلکہ یورپی طاقتوں کے استعمار کے سبب مسلمانانِ عالم میں انتشار کی ایسی کیفیت طاری ہوئی جس کی تاریخِ اسلام میں مثال نہیں ملتی۔

پس ایک طرف ہندی علمائے وقت کے کبھی ''جہاد'' اور کبھی ''ہجرت'' کے حق میں قدامت پسندانہ اجتہادات کے زیر اثر وہابی تحریک اور بعدازاں خلافت تحریک کی ناکامی سے مسلمانان ہند پر شکست اور مایوسی کا عالم طاری تھا۔ نیز سر سید ''تقلید'' کو مسلمانوں کے لیے زہر قاتل قرار دے رہے تھے۔ اور دوسری جانب ترکی میں ایسے ہی اجتہاد کے سبب عثمانی خلافت کی تنسیخ کے بعد عالم اسلام کا اتحاد پارہ پارہ ہو کر یورپی طاقتوں کے استعمار کی زد میں آ چکا تھا۔ انھی حالات سے متاثر ہو کر اقبال اس نتیجہ پر پہنچے کہ فقہا کے استدلالات، جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں[8] یا یہ کہ فرد کی ذہنی اور فکری آزادی اور طبیعی علوم کی ترقی نے جدید زندگی کی اساس کو متغیر کر دیا ہے۔ لہٰذا جس طرز کا علم کلام، علم دین اور اجتہاد ازمنۂ متوسطہ کے مسلمانوں کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا، وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔[9] راقم کی دانست میں اسی ماحول کے ردّعمل کے طور پر اقبال نے پہلی مرتبہ ۱۹۲۴ء میں ''اجتہاد مطلق'' کی اہمیت اور ضرورت پر خطبہ دیا، جس کے سبب بقول ان کے اُنھیں بعض حلقوں میں کافر قرار دیا گیا۔[10]

منتخب اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دیتے ہوئے اقبال کو اس بات کا احساس تھا کہ آج کی مسلم اسمبلی فقہ کی باریکیوں سے ناواقفیت کے سبب اسلامی نوعیت کی قانون سازی کرتے وقت غلطیوں کا ارتکاب کر سکتی ہے۔ اس کے تدارک کے لیے ان کی تجویز ہے کہ علما کا ایک مقرر کردہ بورڈ ایسے معاملات میں اراکین کی بحث میں رہبری کرے۔ مگر وہ اس بورڈ کے ممبر علما کو ووٹ کا حق نہیں دیتے بلکہ اس طریق کار کو بھی محض عارضی طور پر قبول کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بہتر طریقہ یہی ہے کہ اسمبلی کے منتخب اراکین میں ایسے وکلا کی ایک مخصوص تعداد بطور ٹیکنوکریٹس منتخب کی جائے جنھوں نے فقہ اسلامی کا مطالعہ جدید جورسپروڈنس کی روشنی میں کیا ہو۔ اس بارے میں وہ اپنی اسلامی ریاست کے لاء کالجوں کے نصاب میں ایسے اضافے کے خواہشمند ہیں جس کے ذریعے عربی زبان کے مطالعہ کے ساتھ ان کے تجویز کردہ نئے شعبے میں اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کا بندوبست کیا جا سکے۔ اسی طرح وہ مسلم اسمبلی میں ایسے اشخاص کے بطور ٹیکنوکریٹس منتخب ہونے کے بھی قائل ہیں جو جدید علوم مثلاً بینکنگ، اکاؤنٹنگ، معاشیات وغیرہ میں مہارت رکھتے ہوں۔ ایسے وکلا اور ماہرین ٹیکنوکریٹس کی رہبری میں پارلیمنٹ، بقول اقبال ''اجماع'' کی صورت میں ''اجتہاد مطلق'' کے ذریعے اسلامی قانون سازی کے قابل تصور کی جائے۔[11]

اقبال کی ان تجاویز میں دو باتیں خصوصی طور پر قابل غور ہیں: پہلی یہ کہ وہ علما کو جدید

جورسپروڈنس کے طرقِ استدلال سے نا آشنا ہونے اور ان میں ذاتی، فرقہ وارانہ یا مسالک کے اختلافات موجود ہونے کے سبب انھیں پارلیمنٹ میں ٹیکنو کریٹس کی حیثیت سے شامل نہیں کرتے۔ اور دوسری یہ کہ وہ آج کے ''مجتہد'' کو وکیل یا قانون دان تصور کرتے ہوئے ان میں روایتی، اخلاقی یا مذہبی شرائط مثلاً متقی یا پرہیز گار ہونا، کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے۔

اقبال برصغیر ہند کے علما و فضلا کو کس قسم کی تعلیم سے آراستہ دیکھنا چاہتے تھے؟ اس ضمن میں اقبال کی نثری تحریروں سے ظاہر ہے کہ وہ موجودہ زمانے کے علما اور واعظین کے لیے اسلامی تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنا ضروری خیال کرتے تھے۔[۱۲] اقبال کی رائے میں قانون محمدی سراسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے، بلکہ جس طرح سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے۔[۱۳] آپ نے مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر کو تحریر کیا کہ دیوبند اور ندوہ جیسے مدرسوں سے ذہین اور طباع طلبا منتخب کر کے انھیں اقتصادیات اور سماجیات کے ساتھ فقہ اور جدید قانون سازی کے اُصول کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ اُن میں سے بعض کو انٹرمیڈیٹ کر لینے کے بعد ایل ایل بی کا امتحان پاس کرا کے وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی ترغیب دی جائے۔ یا انھیں علوم طبعی، ریاضیات، فلسفہ وغیرہ میں سے انتخاب کرنے کو کہا جائے تاکہ افکار جدیدہ اور سائنس سے متعارف ہو جائیں۔ اقبال کی رائے میں دوسری منزل میں اُنھیں اسلام کے مختلف فرقوں، اسلامی اخلاقیات و فلسفہ، مابعد الطبیعیات، دینیات، کلام اور فقہ پر مجتہدانہ خطبات دینے کے لیے تیار کیا جائے۔ ان میں سے جو خالص سائنسی تحقیق کا ذوق رکھتے ہوں، ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور ٹیکنالوجی کی مکمل تعلیم دی جائے۔ اسلامی تمدن کے ایسے کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ نیز جو افراد یہ نصاب اختیار کریں ان کے لیے جرمن اور فرانسیسی زبانوں کا حسب ضرورت جاننا از بس ضروری قرار دیا جائے۔ اقبال مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کو یہ تمام تجاویز اس لیے پیش کر رہے تھے کہ ان کی نگاہ میں ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علما و واعظین انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے اہل نہیں ہیں کیونکہ بقول اقبال ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔[۱۴]

اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے۔ لیکن ''روحانی جمہوریت'' سے اُن کی مراد کیا ہے؟ بعض اقبال شناسوں کے خیال میں اس سے مراد ان کی تخیلی

اسلامی ریاست میں اسلام کے مختلف فرقوں کو برداشت یا قبول کرنا ہے۔ لیکن اقبال کی تحریروں کی روشنی میں ان کا یہ تصور صرف اسلامی فرقوں کو قبول کرنے تک محدود نہیں بلکہ اُس میں خصوصی طور پر غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ بھی شامل ہے۔[۱۵] اگرچہ اقبال نے اپنے اس تصور کی وضاحت نہیں کی، مگر ہوسکتا ہے کہ یہ تحریر کرتے وقت ان کے ذہن میں ''میثاق مدینہ'' ہو جو مسلم، یہودی، مسیحی اور کافر لوگوں پر مشتمل ایک وفاقی جمہوری طرز کی آئینی تحریر تھی جس میں اِن سب کو ''امت واحدۃ'' قرار دیا گیا تھا۔[۱۶] یا اقبال نے اس استدلال کی بنا سورۃ المائدہ کی آیت ۴۸ پر رکھی ہو، جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی آزمائش کی خاطر ایک ہی مذہب کے بجائے ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ شریعت اور راہِ عمل ترتیب دی۔ مگر ساتھ ہی حکم دے دیا کہ نیک کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ بالآخر تم سب اللہ کی طرف لوٹو گے تو وہ تمھیں حقیقت بتا دے گا جس میں تم اختلاف کرتے رہے ہو۔ آخر میں جب اقبال ''توحید'' کی تعبیر بطور انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کرتے ہیں تو اس کا منطقی تقاضا اسلام کو ایک ایسی جمہوریت قرار دینا ہی ہوسکتا ہے جو ''روحانی'' نوعیت کی ہو۔

اگر ''میثاق مدینہ'' اور سورۃ المائدہؑ کی آیت ۴۸ ہی اقبال کے اس استدلال کی بنیاد ہیں تو ظاہر ہے ''روحانی جمہوریت'' کا عملی اطلاق اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ ریاست میں مسلم فرقوں اور غیر مسلموں میں امتیاز بحیثیت شہری نہ کیا جائے۔ علاوہ اس کے شیعہ وسنّی یا غیر مسلم اقلیتوں کے سول قوانین معروضی ہونے کے باعث رائج لیگل سسٹم کے تحت اگر کسی بھی عقیدے کا جج کسی بھی مذہبی فرقے کے قضیوں کا فیصلہ اس کے پرسنل لاء کے تحت کرسکتا ہے تو اسی طرح ہر مذہب و مسلک کے منتخب ممبران اسمبلی کسی بھی قسم کی قانون سازی پر بحث میں حصہ لیتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرنے یا اُس کے حق میں یا خلاف ووٹ دینے کے مجاز سمجھے جائیں گے۔ مطلب یہ کہ اقبال کی رائے میں غیر مسلم اراکین اسمبلی ''اجماع'' کی صورت میں اجتہاد میں حصہ لے سکتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک وہ کون سے اسلامی مسائل ہیں جن سے متعلق قانون سازی کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے؟ اپنے معروف خطبہ میں وہ مسلم عائلی قوانین میں اصلاح کی خاطر اسمبلی میں قانون سازی پر اصرار کرتے ہیں۔ مگر خطبہ کے ساتھ اقبال کی دیگر نثری تحریروں پر نگاہ ڈالی جائے تو ان کے ذہنی رجحانات کا پتا چلتا ہے۔ مثلاً مخصوص حالات میں قرآنی احکام یا اجازتوں کی تحدید، توسیع یا انھیں التوا میں رکھنے کے قائل ہیں۔ اسلامی قوانین جرائم یا حدود کے تختی سے اطلاق

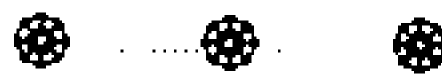
کے خلاف ہیں۔[۱۷] خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں قانون سازی پر اعتراض نہیں کرتے۔ کثرت ازدواج پر پابندی کے قانون کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ جاگیرداری کے خاتمہ کے لیے اسلامی قانون وراثت کی سختی سے پابندی چاہتے ہیں۔ ملکیت اراضی کی حد متعین کرنے کی خاطر قانون سازی کو شریعت کے خلاف خیال نہیں کرتے۔ اگریکلچرل پروڈیوس (فصلوں سے آمدنی) پر انکم ٹیکس لگانے کے حامی ہیں۔ بے زمین کسانوں کو سرکاری اراضی دینے یا صنعتی مزدوروں کے حقوق کے تحفظ کے لیے مناسب قانون سازی کو اسلامی احکام کے مطابق سمجھتے ہیں۔ انشورنس کمپنیوں کے قیام یا مسلمانوں میں لائف انشورنس کرانے کے رجحان کے مخالف نہیں۔ فری مارکیٹ اکانومی کے فروغ کے لیے بینکوں میں رقوم کے ڈیپازٹ پر منافع، قرضوں پر سود یا کمپنیوں میں حصص سے اخذ کردہ آمدنی کو ربوا نہیں سمجھتے۔ اکثریت واقلیتوں کے مذاہب کے احترام کے پیش نظر ''توہین بانیان ادیان'' پر سزا کے قانون کا نفاذ چاہتے ہیں۔ مسلم فرقوں میں امن وامان برقرار رکھنے کی خاطر ریاست میں مذہبی امور کے شعبہ کی علیحدگی کو ''چرچ'' اور ''سٹیٹ'' کا الگ ہونا تصور نہیں کرتے بلکہ اُسے ''فنکشنل'' یا انتظامی ضرورت سمجھتے ہوئے مساجد پر کنٹرول اور ان میں خطیبوں یا اماموں کے حکومت کی طرف سے تقرر، اور مدرسوں کے یونی ورسٹیوں کے ساتھ الحاق، ریاست کے ذمہ ڈالتے ہوئے ایسے اقدام کو اسلامی احکام کے مطابق خیال کرتے ہیں۔[۱۸]

آخری سوال: کیا پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے لیے اقبال کے تصور اجتہاد کو بروئے عمل لایا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب ہے کہ پاکستان میں ''اسلامائزیشن'' ایک الگ موضوع ہے، جو علیحدہ مطالعہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اب تک یہاں جو ''اسلامائزیشن'' ہوئی ہے، وہ اجتہادی نوعیت کی نہیں۔ بلکہ ایسے بیشتر قوانین ایک عسکری آمر نے قدامت پسند مذہبی رہنماؤں کی حمایت کے ساتھ اسلامی نظریاتی کونسل سے مشورہ کے بغیر، صدارتی فرامین کے ذریعے نافذ کیے اور پارلیمنٹ نے بغیر کسی اجتہادی بحث کے اُنھیں قبول کر لیا۔ اس لیے اقبال کے تصور اجتہاد کا اس موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔

اقبال کے نظریے کہ اسلامی قانون سازی میں پارلیمنٹ بطور ''اجماع'' اجتہاد کرے، پر بڑا اعتراض یہی ہے کہ منتخب اراکین اسمبلی اس قابل نہیں کہ اجتہاد کر سکیں۔ مگر اقبال کے بیانات سے ظاہر ہے کہ جدید علوم سے ناواقفیت کی بنا پر ہمارے علما وفقہا بھی اس قابل نہیں کہ وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکنے کی خاطر اسلامی قانون سازی کے معاملہ میں اسمبلی کے منتخب اراکین کی رہبری کر سکیں، نیز اس مقصد کے حصول کی خاطر اقبال کی تجویز کے مطابق جس قسم کی تعلیم سے

آراستہ وکلا اور ماہرین کی ضرورت ہے، وہ بھی موجود نہیں۔ ان تمام مشکلات کے باوجود اقبال کا یہ دعویٰ ہے کہ چونکہ شریعت اسلامی فطرتاً جامد نہیں، اس لیے علما و فقہا کی قدامت پسندی اُسے وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکنے کے لیے متحرک ہونے سے روک نہیں سکتی۔[19] اس دعوے کی صداقت کو جانچنے کی خاطر ہمیں دریافت کرنا چاہیے کہ دنیائے اسلام کی دیگر قومی ریاستوں میں کس نوعیت کے اسلامی قوانین نافذ ہیں۔ مثلاً انڈونیشیا کے اسلامی قانون وراثت میں بیٹے اور بیٹی کا حصہ برابر ہے یا وہاں بین المذاہب ''نکاح'' کی شرعاً اجازت ہے۔[20] اسی طرح جن ملکوں میں ''زنا'' کے جرم کی سزا رجم یا موت ہے، وہاں چار عورتوں تک کسی مرد کے ''علانیہ'' مستقل نکاح کے علاوہ مرد اور عورت کے درمیان ''خفیہ'' طور پر ایران میں ''صیغہ'' اور سعودی عرب میں ''مسیار'' جیسے معاہدوں کے ذریعے ''عارضی'' جنسی تعلقات استوار کرنے کی شرعاً اجازت ہے۔[21] اگر یہ قوانین ہمارے تصور اسلامی شریعت کے مطابق نہیں تو یہ جاننا ضروری ہوگا کہ کس قسم کے اجتہاد، مطلق یا تقلیدی، کی بنا پر ایسے قوانین کے حق میں ان ملکوں کے علما و فقہا نے فتوے صادر کیے ہیں۔

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے، اُن کا تصور ریاست اسلامی بھی ہے، جمہوری بھی، فلاحی بھی اور انسانی بھی۔ مگر اُسے جدید بنانے کی خاطر جس طریق اجتہاد کا اختیار وہ پارلیمنٹ کو دیتے ہیں، اسے پاکستان میں عمل میں لائے جانے کا فی الحال کوئی امکان نہیں، کیونکہ اس کے لیے پاکستانی مسلم قوم ابھی تیار نہیں ہے۔ بلکہ ابھی تو پاکستان میں مستقل طور پر جمہوریت کے قیام کی خاطر تگ و دو جاری ہے۔ اقبال کی جدیدیت کو اپنا سکنا تو دور کی بات ہے۔



حوالے و حواشی

☆ اسلامی نظریاتی کونسل کے یوم تاسیس کے موقع پر پڑھا گیا۔

۱۔ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) پبلشرز شیخ محمد اشرف، ۱۹۸۲ء، ص ۱۵۷۔

۲۔ ایضاً، ص ص ۱۵۴، ۱۸۰۔

۳- ایضاً،ص۱۵۷۔

۴- ایضاً،ص۱۵۷۔

۵- ایضاً،ص۱۷۶۔

۶- ایضاً،ص۱۲۶۔

۷- علی عباس جلالپوری،اقبال کا علمِ کلام،آئینہ ادب،لاہور،۱۹۷۲ء،ص ص ۵۰،۵۱۔

۸- ڈاکٹر جاوید اقبال،زندہ رود،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۰۴ء،ص۲۲۷۔

۹- ایضاً،ص ص۲۳۹-۱۴۲۔

۱۰- ڈاکٹر جاوید اقبال،خطبات اقبال: تسہیل و تفہیم،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۰۸،ص۶۔

۱۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی)،ص ص۱۷۵،۱۷۶۔

۱۲- زندہ رود،ص ص۲۳۲،۲۳۳۔

۱۳- ایضاً،ص ص۲۳۹-۲۴۱۔

۱۴- ایضاً،ص ص۲۳۲،۲۳۳۔

۱۵- اے۔ آر طارق،اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی)،پبلشرز شیخ غلام علی اینڈ سنز،۱۹۷۳،ص۱۰۔

۱۶- منٹگمری واٹ، محمدؐ مدینہ میں (انگریزی)،۱۹۶۲،ص۲۲۱-۲۲۵ (انگریزی ترجمہ ''میثاق مدینہ'')۔

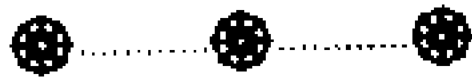
۱۷- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی)،ص۲۷۔

۱۸- یہ مواد علامہ اقبال کے مختلف بیانات یا تحریروں سے اخذ کیا گیا ہے۔

۱۹- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی)،ص۱۶۴۔

۲۰- سہ ماہی جرنل،اجتہاد،دسمبر۲۰۰۷،کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی،اسلام آباد،ص۱۰۴۔

۲۱- مہرین ہمدانی،دی ہیرالڈ (انگریزی)،جون ۲۰۰۸،مضمون ''ضرورت کی شادی''۔



اقبال کا نظریہ اجتہاد

ہمارا پاکستان کا موعودہ نصب العین پورا ہو گیا۔ جن لوگوں نے اس کے حصول کے لیے قربانیاں دیں ہم اُن کے مرہون منت ہیں۔ مگر اب اپنے گردونواح پر نظر ڈالتے وقت اپنے آپ کو ایک تاریک غار میں محسوس کرتے ہیں۔ بہت سی متضاد صدائیں سنائی دیتی ہیں۔ لیکن اُن میں سے کسی ایک کی بھی اہمیت نظر نہیں آتی۔

ہم نے اہل عالم کو اپنی ہستی کا یقین صرف اس لیے نہیں دلایا کہ ہم مسلمان ہیں اور اب بھی ہم میں سے ہر کوئی تہ دل سے کوشاں ہے کہ ہماری سماجی زندگی کا نظام ان اصولوں پر استوار کیا جائے جو اسلام نے ہمارے سامنے پیش کیے ہیں۔ پھر ہمارے موروثی تصورات، نظریات اور ہماری روایات ہمارے اپنے لیے کیوں معمابن کر رہ گئے ہیں؟ ہم ان مسائل کو حل کرنے میں اس قدر تامل سے کیوں کام لے رہے ہیں جو عہدِ حاضر نے ہمارے سامنے پیش کر دیے ہیں۔ اس کا یہ سبب نہیں کہ ہم کسی غیر ملکی حکومت کے زیر نگیں زندگی کے سانس لیتے رہے ہیں۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے خود اسلام کی روح کو غلط سمجھا ہے۔

اگر اسلام سے ماقبل زمانے کے حالات کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ انسانی شعور اُس وقت ابھی عالم طفولیت میں تھا۔ اسی لیے اسلام سے پہلے کے تمام مذہبی نظام فقط چند قوانین کا مجموعہ تھے جن میں خدائے مطلق ایک مدرس کی طرح ہاتھ میں چھڑی لے کر نو آموز انسانی شعور پر چند مرتب کردہ زندگی کے مقاصد، اخلاق کے اصول، تمدن کے ضوابط اور اجتماعی و انفرادی سلوک کے طور و طریقے متعین کر دیتا تھا۔ قرآن مجید اس وقت نازل کیا گیا جب انسانی شعور سنِ بلوغت کو پہنچ چکا تھا۔ چنانچہ ہم قرآن مجید میں جا بجا پڑھتے ہیں: ''کیا تم دیکھتے نہیں ہو؟ کیا تم سوچتے نہیں ہو''۔ اس قسم کے سماوی احکام سے مراد موقع بموقع جیسا کہ اللہ کے علم میں تھا، انسانی شعور کو بیدار کرنا تھا۔ چنانچہ وہ اس ہستی مطلق اپنا قدیم رویہ بدل کر اب ہمارے مقبول و مردود امور صحیح و غلط کی تعیین میں ایک راہنما اور خیر اندیش کی حیثیت سے شامل ہونے لگی۔

اگر ہم اسلام کا بنظرِ عمیق مطالعہ کریں تو ظاہر ہوگا کہ اسلام کی نمود دراصل استقرائی فراست کی نمود تھی۔ علامہ اقبال کے قول کے مطابق اسلام نے ایک تمدنی تحریک ہونے کی حیثیت سے تصورِ کائنات کے تمام قدیم نظریے پس پشت ڈال دیے اور ایک عملی نظام پیش کیا۔ اسلام اللہ اور صرف اللہ کی ذات واحد کے سامنے سر جھکانے کی تعلیم دیتا ہے۔ چونکہ اللہ ہی تمام تر انسانی زندگی کی روحانی بنیادوں کا مقصود مطلق ہے اس لیے انسان کا اس کے سامنے جھکنا دوسرے لفظوں میں اپنے نفس کامل کے سامنے جھکنا ہے۔ اقبال مرحوم فرماتے ہیں:

اسلام کے نظریۂ حیات کے مطابق تمام تر روحانی زندگی کا مقصودِ مطلق ایک ایسی ابدیت ہے جس کی نمود تنوع اور ثبات دونوں حالتوں میں یکساں ہوتی ہے۔ حقیقت مطلق کے اس تصور پر استوار کیا ہوا سماج اپنے نظامِ زندگی میں تنوع اور ثبات کی تمام جزئیات سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔

یہاں اس مسئلے کی دِقت ذرا تشریح طلب ہے۔ اگر ہم تمام تر روحانی زندگی کے مقصودِ مطلق پر کاملیت کے نظریے کا اطلاق کریں تو ہم اس مطلق حقیقت کو ساکن یا مدور تصور کر لینے کا خطرہ مول لیتے ہیں جیسا کہ قدیم یونانی مفکروں نے کیا لیکن دوسری طرف اگر تنوع یا تغیر کے نظریے کا اطلاق کریں تو ایک تنقیص (غیر کاملیت) یا کبھی مسلسل ارتقا کا مسئلہ درمیان میں آ جاتا ہے جو کاملیت کے اعتباری تصورات کی بنا پر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ پس دونوں نظریے منفی نتائج پر ختم ہوتے ہیں مگر اللہ نے اپنی ہستی کے تصور کی سورہ رحمٰن میں تصریح کر دی ہے: کُلّ یومٍ ھُوَ فِی شان۔ اقبال مرحوم نے تنوع اور ثبات کے دونوں نظریوں کی تطبیق قرآن مجید کی اسی آیت سے کی ہے اور اپنے فلسفۂ عمل کی بنیادیں بھی اسی حقیقت پر استوار کی ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق یہ آیت قرآن مجید کی روح رواں ہے۔ زندگی کے روحانی مقصود مطلق کے ثبات کی حالت میں تنوع پذیر ہونے کا تصور دنیا کے فلسفیانہ نظریات میں علامہ اقبال کی بہت بڑی پیشکش ہے۔ میرا نہ تو ارادہ ہے اور نہ موقع ہی اجازت دیتا ہے کہ ثبات میں تنوع کا تصور بظاہر جن متضاد حقائق کا حامل ہے اُن پر تنقید کروں۔

اپنے موضوع کی طرف رجوع کرتے ہوئے اس بات پر زور دوں گا کہ جب قرآن مجید مجموعی طور پر سراپا عمل کی تلقین ہے تو ہمارے سماجی نظام کی بنیادیں اس اصول پر کیوں نہ استوار کی جائیں؟ میرا مطلب یہ نہیں کہ ہمارا نظام حیات کبھی ایسے نصب العین کے ماتحت تھا ہی نہیں یا میں کسی نئے نظریے کی اختراع کر رہا ہوں۔ بلکہ جہالت، تنگ فہمی اور چند لوگوں کی ذاتی اغراض کی بنا پر اس نصب العین کا زوال واقع ہوا اور اس کے ساتھ ہی اسلام کا نام نہاد زوال بھی وجود میں آیا۔

اسلام کے سماجی نظام زندگی میں تحریک کا اصول (جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں) اجتہاد کہلاتا ہے۔علامہ اقبال اس لفظ کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اسلامی قانون کی اصطلاح میں لفظ اجتہاد کے معنی کسی آئینی نکتہ پر اپنے انفرادی فیصلے کے لیے غور وفکر کرنا ہے۔ممکن ہے یہ نظریہ قرآن مجید کی اس آیت سے اخذ کیا گیا ہو: جو لوگ ریاضت کرتے ہیں ہم ان کو اپنی راہ دکھا دیتے ہیں۔ ہمیں اس کی بیّن تشریح حدیث نبوی میں بھی ملتی ہے۔روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے گورنر حضرت معاذ بن جبلؓ سے دریافت فرمایا: ''تم مختلف مسائل کو جو تمھارے سامنے درپیش ہوں کس طرح حل کرو گے''؟ انھوں نے جواب دیا: ''میں قرآن حکیم کی نص کے مطابق فیصلہ کروں گا''۔ پھر حضور نے پوچھا: ''اگر قرآن کسی مسئلے میں تمھاری راہنمائی نہ کرے تو؟'' معاذ نے کہا: ''میں رسول اللہ کے پیش کردہ نمونے کے مطابق چلوں گا''۔ اگر رسولِ خدا کی روایات بھی تمھارا ساتھ نہ دیں؟ معاذ نے جواب میں کہا: ''اس حالت میں مَیں اپنی ذاتی جدوجہد سے کوئی فیصلہ اخذ کرلوں گا''۔

علامہ مرحوم نے حدیثِ نبوی کا یہ حوالہ صرف اس لیے دیا ہے کہ اجتہاد کو اسلامی ضابطۂ قانون وضع کرنے میں ایک طرح سے کافی اختیار حاصل تھا۔اس مسئلے کی اہمیت سنّی مکتبہ فکر نے تسلیم کی ہے۔لیکن جب سے اسلام میں مختلف فرقوں کی بنیاد پڑی ہے اس مسئلے کا عملی اطلاق کبھی نہیں ہوسکا۔اسلامی ضابطۂ قانون کو یوں جامد اور غیر متحرک کیوں بنا دیا گیا ہے۔اس کی وجوہات علامہ مرحوم کی نظر میں مندرجہ ذیل ہیں:

خاندانِ عباسیہ کے اوائل حکومت میں معتزلہ (استدلال پسند) فرقے کا عروج دینی بحث و تمحیص کو بہت دور لے گیا تھا۔ یہاں تک کہ کلام اللہ کے ابدی یا قدیم ہونے پر بھی اعتراضات ہونے لگے۔اس فرقے کا خیال تھا کہ قرآن مجید اگر غیر فانی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی وحدت اور ابدیت میں شریک ہے۔ وحدت اور ابدیت صرف اللہ کی صفات ہیں۔ لہٰذا ان کے نظریہ کے مطابق قرآن مجید محض ایک تخلیق ہے جو اپنا معینہ مقصودِ خیر و برکت پورا کر کے فنا ہو جائے گا۔ یہ مسئلہ معتزلہ فرقہ کے معرکہ آراء مسائل میں سے تھا۔ بعد کے عباسی سلاطین کو اس فرقہ کی انتہا پسندی سے چند خطرات لاحق ہوئے۔اس لیے ان کے مقاصد و غایات کو سمجھنے میں غلط فہمی محسوس ہوئی۔ بلکہ اس تحریک کو اسلام کے محکم نظام زندگی کے لیے باعثِ انحطاط و انتشار تصور کیا گیا۔اس بنا پر بہت سے رجائی مفکر موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔قدامت پسند لوگوں کے لیے اور کوئی راہِ عمل

باقی نہ رہی تو انھوں نے شاہانِ ملوکیت کے زیرِ اثر شریعت کی طاقت اور جمعیت کے نام پر مختلف قانونی بندشیں جس قدر بھی ہو سکا کڑی کر دیں۔

اجتہاد کی اہمیت سے بے توجہی اور بے پروائی کی ایک وجہ راہبانہ تصوف کا عروج تھا جو دراصل یونانی فلسفہ اور ہندی ویدانت کا پس خوردہ تھا اور زندگی کے متعلق فقط ایک فکری تصور کا حامل تھا۔ صوفیانہ مسلک نے اس عہد کے تمام بڑے بڑے دماغوں کو مسحور کر لیا۔ یہاں تک کہ علامہ مرحوم کے الفاظ میں: ''اسلامی حکومت کی باگ ڈور چند متوسط شعور کے لوگوں کے ہاتھوں میں سونپ دی گئی اور اس طرح جب عوام الناس کو جلیل القدر ہستیوں کی راہنمائی حاصل نہ رہی تو اُنھوں نے فرقوں کی اندھادھند تقلید میں اپنی فلاح و بہبود سمجھی''۔

آخر میں ہلاکو خاں کے ہاتھوں بغداد کی غارتگری اسلامی نظریات کے تخلیقی رجحانات کے لیے مہلک ثابت ہوئی۔ بیت الحکمۃ کی پچاس ہزار کتابیں جلا کر خاک کر دی گئیں۔ بڑے بڑے مفکروں کے سر قلم کر دیے گئے۔ سو قدامت پسندوں کے باقی ماندہ گروہ نے خفیہ طور پر اپنی تمام تر توجہ قانونِ شریعت میں سے تمام تجدیدی اور تعمیری عناصر کو نکال کر اپنے لیے ایک سہل العمل سماجی نظام استوار کرنے کی طرف مبذول کر دی۔ یہ کڑی تنظیم جو اس طرح وجود میں آئی اس وقت مکمل انحطاط کی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے کافی حد تک مفید ثابت ہوئی۔

پھر دو سو سال کے بعد تاریخ عالم نے اپنا انتقام لیا۔ تمام تاتاری دائرہ اسلام میں شامل ہو گئے۔ لیکن تاتاری فطرتاً جنگ آزما قسم کے لوگ تھے۔ اُنھوں نے بھی تخلیق و تجدید کی طرف دھیان نہ دیا بلکہ قانون شریعت جس حال میں اُن کے سامنے پیش کیا گیا بغیر کسی رد و بدل کے اُنھوں نے تسلیم کر لیا۔ پس یوں اسلامی شریعت چند ضابطہ قوانین کا مجموعہ بن کر رہ گئی۔ جو یہود و نصاریٰ کی طرف اترے ہوئے سماوی احکام کی طرح حرف بحرف قابل تقلید سمجھی جانے لگی۔ ان کا یہ تصور تنگ فہمی پر مبنی تھا کہ وہ اس سماجی نظام کو یوں شد و مد کے ساتھ استوار کر کے اسلامی اصولوں کی صحیح پیروی کر رہے ہیں۔ حالانکہ اس طرح وہ ازمنۂ ماقبل اسلام کے نظام حیات پر عمل پیرا ہو رہے تھے۔ جب مذہب محض چند ضابطۂ قوانین کے سوا کچھ بھی نہیں تھا۔ جب انسانی شعور سنِ نمو کو پہنچا تھا اور جب خدائے مطلق کی ہستی کا تصور ایک تھانے دار کا تصور تھا۔ خیر اندیش اور راہنما کا نہیں تھا جو شاہراہ زندگی میں ہمارا ساتھ دے سکے۔ علامہ مرحوم نے صاف صاف کہہ دیا ہے: ہمارے پچھلے علماء یہ نہیں سمجھتے تھے اور نہ ہی موجودہ علماء ہی اس مسئلہ کو سمجھنے کے اہل ہیں کہ:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

پھر وہ آگے چل کر فرماتے ہیں:

کڑی سماجی تنظیم میں انسان کی انفرادی زندگی دب کر رہ جاتی ہے۔ وہ اپنے گردونواح کی تمام ذہنی ثروت سے بہرہ اندوز تو ضرور ہوتا ہے مگر اس کی اپنی روح مردہ ہو جاتی ہے۔ لہٰذا روایات ماضی کے ساتھ غلط عقیدت اور اس قسم کی مصنوعی احیائے زندگی، قومی تنزل کا علاج نہیں ہو سکتی۔

علامہ مرحوم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ "اگر کوئی طاقت زوال کی طاقتوں کے خلاف مضبوطی سے کھڑی رہ سکتی ہے تو وہ قوم کے افراد کی انفرادی زندگی کا استحکام ہے۔ فقط ایسے محکم افراد ہی حیات انسانی کی گہرائیوں کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ نئے معیار مقرر کر کے زندگی کی قدروں کو ترتیب دے سکتے ہیں اور ہمیں یقین دلا سکتے ہیں کہ ہمارا ماحول ہمیں مجبور و بے بس نہیں کر سکتا۔ بلکہ ہم ہر وقت تجدید حیات کا نصب العین تیار کر سکتے ہیں۔ روایات ماضی کے ساتھ غلط عقیدت کے زیر اثر اس محدود اور کڑی تنظیم کا رجحان جس کا احیا تیرھویں صدی کے علماء نے کیا، اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف تھا"۔ بہر حال حضرت علامہ مرحوم فقہ کے مسائل پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے سے گریز کرتے ہیں کیوں کہ انھیں اپنے عوام کی قدامت پسندی کا خوف تھا۔ وہ فرماتے ہیں:

بدقسمتی سے ہمارے ملک میں قدامت پسند مسلمان عوام الناس ابھی تک فقہ کے مسائل پر تنقیدی بحث سننے کے لیے تیار نہیں اگر اس کا بیڑا اٹھایا جائے تو بہت سے مسلمانوں کو ناراض کرنے کا باعث ہوگا۔ عین ممکن ہے کہ اختلافات پیدا ہو جائیں۔

علامہ اقبال نے یقیناً فقہ کا مطالعہ کیا تھا اور اس کی ترمیم و تجدید کی ضرورت بھی محسوس کی تھی۔ لیکن حالات کے پیش نظر اس کا علانیہ اظہار ممکن نہ ہو سکا۔

جس طرح دنیا کی دوسری بڑی بڑی کتابیں جب امتداد زمانہ کے ساتھ مکرر پڑھی جائیں تو نئے مفہوم اور نئے نئے مسائل کی حامل نظر آتی ہیں۔ اسی طرح دنیا کی سب سے بڑی کتاب قرآن حکیم بھی عہد مستقبل میں جب بار بار پڑھی جائے گی تو علم و حکمت کے نئے خزانے پیش کرے گی۔ کیونکہ اس کا پیش کیا ہوا نظام حیات ثبات میں تنوع کے تصور پر استوار کیا گیا ہے۔ علامہ کے خیال کے مطابق قرآن مجید کی صحیح اور حقیقی تفسیر ابھی معرض وجود میں آنی ہے۔ مگر کیا ہم

تجدید وتغیر کے تصورات سے صرف اس لیے گریز کرتے ہیں کہ دنیا ہمیں بدعتی اور انتہا پسند کہے گی یا اس لیے کہ ہم تنزل پذیر مولویت کے زنگ آلود پنجوں میں جکڑے ہوئے مجبور عوام کی نظر میں گر جائیں گے؟ کیا ہم اس حقیقت کو فراموش کر سکتے ہیں کہ اسلامی تاریخ کے اوائل میں بلکہ عباسیوں کے عروج تک اسلام کا قرآن مجید کے علاوہ کوئی اور تحریری قانون موجود نہ تھا؟ اور پھر پہلی صدی ہجری اور چوتھی صدی ہجری کے درمیان اسلامی قانون اور اس کے آئینی نکات کے بارے میں انتیس سے زیادہ مختلف الآراء فرقے موجود تھے۔

اسلامی مملکت کی توسیع کے ساتھ ساتھ مقننوں کے تصورات بھی وسیع تر ہوتے گئے۔ انھوں نے قانون شریعت کو زندگی کے مقامی ماحول اور نو مسلموں کی عادات وخصائل کے مطابق دوبارہ ترتیب دیا۔ اور ہم اس عہد کی معاصر سیاسی یا سماجی تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ جہاں تک آئینی نکات کی تصریح کا تعلق ہے اُن کے متفرق نظریات آہستہ آہستہ استقرائی فراست میں تبدیل ہو گئے۔

انجام کار اسلامی قانون کے چار مسلم مآخذ (قرآن، حدیث نبوی، اجماع اور قیاس) پر ان کی جزوی بحث وتمحیص کے ساتھ غور کریں تو عیاں ہو جاتا ہے کہ ان مسلمہ فرقوں کے بے لوچ نظریے آیندہ ارتقا کے لیے نقصان دہ ہیں۔ لہٰذا تجدید کی اشد ضرورت ہے۔

آپ لمحہ بھر کے لیے اسلام کے نظام زندگی میں تحریک کے ماخذ پر غور کیجیے۔ فقہ کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن مجید لازماً ایک آئینی ضابطہ نہیں ہے بلکہ اس کا اصل مقصد اس ہستی مطلق اور انسان کے باہمی تعلقات کے سلسلے میں انسان میں ایک ارفع و اعلیٰ شعور کو بیدار کرنا ہے۔ پھر بھی قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے دین وملوکیت اور اخلاق وسیاست کے بنیادی اصول نہایت جامع طور پر وضع کر دیے ہیں۔ اور یہ تمام اصول اس ہمہ گیری کی ساتھ ہمیں ذہن نشین کرائے گئے ہیں کہ ہمیں اپنی انفرادی زندگی میں ان کی تصریح کا حق حاصل ہے بشرطیکہ ہم اپنی اس تصریح کو حرفِ آخر یا دوسروں کے لیے حجت تصور نہ کریں۔ ہمارے دونوں فرقوں معتزلہ اور اشعریہ نے بھی کسی قسم کی وطنیت کا دعویٰ اس تشریح کے بارے میں نہیں کیا جس کا حق انسانی انفرادیت کو دیا گیا ہے۔ حضرت علامہ کا یہ بین نظریہ کہ مسلمانوں کی نژادِ نو میں ترقی پسند فرقے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسلامی ضابطہ قوانین کے بنیادی اصولوں میں عہدِ حاضر کے بدلے ہوئے ماحول اور اپنے جدید احساسات اور تصورات کے مطابق ترمیم وتجدید کر سکتے ہیں،

بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے۔ قرآن حکیم کی یہ تعلیم کہ انسانی زندگی ایک متحرک، عملی اور مسلسل تدریجی تخلیق کا نام ہے انسانوں کی ہر نژادِ نو کے لیے یہ لازمی قرار دیتی ہے کہ وہ روایات ماضی کی رہنمائی میں اپنے ذاتی اور انفرادی فیصلوں کو برقرار رکھتے ہوئے اپنے تمدنی مسائل کا تصفیہ کرلیا کریں۔

اب ہم اسلامی قانون کے دوسرے ماخذ حدیثِ نبوی اور اسوۂ حسنہ کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ موضوع متقدمین اور متاخرین کے زمانوں میں یکساں طور پر معرض بحث رہا ہے۔ ایک فرقہ اس ماخذ کی اہمیت پر ایمان رکھتا ہے دوسرا اس کے جواز کا منکر ہے۔ بہر حال ہم صرف مثبت نظریے کو لیتے ہیں۔ حدیث نبوی پر ہمارا ایمان ہونا چاہیے بشرطیکہ ہم پیغمبر کے طریقۂ تعلیم کے متعلق بھی بصیرت رکھتے ہوں۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے اور جس کا ذکر اقبال مرحوم بھی کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کے خیال میں: ''پیغمبر کی طرف سے قانونِ دین کی تشریح اُن لوگوں کی عادات وخصائل کو مدنظر رکھتی ہے جن پر وہ پیغمبر نازل کیا جاتا ہے۔ پیغمبر کا طریق عمل کسی ایک خاص قوم کی تربیت کرنا ہے اور پھر اس کی وساطت سے ایک عالمگیر قانونِ شریعت کی تخلیق کرنا ہے۔ اس طرح وہ تمام عالمِ انسانیت کی حیات اجتماعی کے کوائف کا خیال رکھتا ہے اور ان بنیادی اصولوں کو اپنے ماقبل کے انسانوں کی مخصوص عادات وخصائل کے مطالعہ کے زیر اثر عمل میں لاتا ہے۔ ان شرعی قدروں یا احکام کا اطلاق جو یوں منضبط کیے جاتے ہیں مثلاً جرائم کی سزا وغیرہ کے احکام صرف ایک نژادِ انسانی پر ہوسکتا ہے اور چونکہ ان کا اطلاق بذاتِ خود مقصودِ مطلق نہیں ہوتا اس لیے عہد مستقبل کی انسانی نسلوں پر عائد نہیں کیے جاسکتے۔

امام ابوحنیفہ حدیث شریف کے ان مسائل کا اطلاق ضروری تصور نہیں کرتے جو آئینی نکات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ بدلے ہوئے ماحول میں ان کا اطلاق قابل عمل نہیں ہوسکتا۔ حضرت علامہ امام ابوحنیفہ کے اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن صرف ان احادیث کے بارے میں جو کسی آئینی نکتہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: ''اگر موجودہ ترقی پسند مسلمان حدیث شریف کا اطلاق کسی آئینی مسئلہ کے بارے میں نہ کریں تو اپنے اس عمل میں وہ سنّی اسلام کے ایک داعی اعظم کے نقش قدم پر چل رہے ہوں گے''۔

اب اسلامی شریعت کا تیسرا ماخذ اجماع لیجیے۔ اجماع سے مراد علماء کی جمعیت ہے۔ علماء سے مراد عرف عام میں ملا یا مولوی نہیں بلکہ ایسے انسان مراد ہیں جو انفرادی قوت تخلیق کے مالک ہوں۔ وہ قوتِ تخلیق جس کی بنیادیں تقلید کی بجائے تحقیق پر ہوں۔ دوسرے لفظوں میں علماء کے

لیے مقلد نہیں بلکہ مفکر ہونا لازمی ہے۔ علامہ مرحوم کے خیال میں اسلام میں اجماع کا وجود بہت اہم آئینی نکتہ ہے۔ اگر چہ اس کے عملی اطلاق سے تمام اسلامی ممالک میں بے اعتنائی برتی گئی ہے جس کا سبب یہ ہے کہ چوتھے خلیفہ کے فوراً بعد مکمل مطلق العنانی نے شاہانِ ملوکیت کے دلوں میں یہ خدشہ پیدا کر دیا تھا کہ اگر قانون سازی کی آزادی کسی مجلس قانون ساز کے سپرد کر دی گئی تو مبادا اُن کی ہزیمت کا باعث ہو۔ علامہ مرحوم فرماتے ہیں:

اسلامی دنیا میں جمہوری تصورات کا ارتقا اور مجالس قانون ساز کا اجرا ترقی کی طرف ایک بدیہی قدم ہے۔ مختلف فرقوں کے انفرادی نمائندوں کے بجائے اجتہاد کی قوت مجلس دستور ساز کے ہاتھ میں سونپ دینا ہی موجودہ زمانے میں اجماع کی ایک قابل عمل صورت ہو سکتی ہے۔ ملت میں بہت سے مختلف الآراء فرقے پیدا ہو چکے ہیں اور صرف اسی طرح ہی قانونی بحث و تمحیص میں ان عوام الناس کے نظریات کی بھی نمائندگی ممکن ہو سکے گی جو اس معاملے میں کافی بصیرت رکھتے ہیں۔

اجماع شرعی قانون کے آئینی اطلاق کو وسیع یا محدود کر سکتا ہے۔ اور بعض حالات میں اجماع قرآنی احکام کا ہنگامی تعطل بھی عمل میں لا سکتا ہے جیسا کہ حضرت عمر کے زمانے میں جب کہ ملک میں سخت قحط پڑا ہوا تھا چوری کرنے والے کے ہاتھ کاٹ دینے کا قانون کچھ عرصہ کے لیے معطل کر دیا گیا تھا۔ عام حالات میں صحابہ کا یہ فیصلہ ہمارے لیے حجت ہے کہ قرآن حکیم میں جو کچھ بھی آیات کی شکل میں موجود ہے وہ اس کا ایک جزو ہے۔ لیکن جہاں تک اس کی تفسیر یا تصریح کا تعلق ہے علامہ مرحوم کرخی کی سند سے فرماتے ہیں: ''آئندہ نسلوں کے لیے صحابہ کے فیصلہ پر کاربند رہنا لازمی نہیں ہے۔ صحابہ کا عمل صرف ان مسائل میں ہمارے لیے حجت ہے جو قیاس کی بنا پر حل نہیں ہو سکتے جن مسائل کا فیصلہ قیاس کے ذریعے ممکن ہے ان کے بارے میں صحابہ کی پیروی لازمی نہیں ہے۔''

اب فقہ کا چوتھا اور آخری رکن قیاس لیجیے۔ قیاس کے معنی کسی آئینہ نکتہ پر اپنے انفرادی فیصلے کے لیے ریاضت فکر کرنا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور اجتہاد دونوں ہم معنی الفاظ ہیں اور قیاس نص صریح کی حدود میں بالکل جائز اور آزاد ہے۔ یہاں امام شافعی کا نظریہ مبہم اور قابل اعتراض ہے لیکن میں اس پر مزید بحث نہیں کروں گا۔ قیاس کی رسول اکرم کے زمانے میں بھی اجازت تھی۔ لیکن چند علماء کے نزدیک اجتہاد کے دروازے تبع تابعین کے بعد بالکل بند ہو گئے ہیں۔ ان علماء کے خیال میں ہمیں اجازت نہیں ہے کہ ہم اجتہاد کی بنا پر آئینی مسائل کا فیصلہ اجماع امت کے ذریعے کر سکیں ،وہ کہتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ اپنے مختلف ارتقائی مراحل سے گزر کر اپنی آخری اور مکمل شکل میں

آ گئی ہے۔جس طرح امام ابوحنیفہ اور مابعد کے ائمہ احمد بن حنبل اور مالک رحمتہ اللہ علیہم نے پیش کیا ہے۔اب مزید ارتقا اور تجدید نہ تو ضروری ہے اور نہ اس کی مزید گنجائش ہے۔

لیکن علامہ اقبال فرماتے ہیں:

اجتہاد کے دروازے بالکل بند کر دینا افسون وافسانہ ہے جس کی بنیادیں اسلام میں صرف اس ذہنی جمود نے رکھی ہیں جو روحانی تنزل کے زمانے میں بڑے بڑے مفکروں کو فقط موضوع پرستی کے مجسمے بنا دیتا ہے۔اگر متاخرین میں سے چند علماء نے اس افسانے کو برقرار رکھا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارا ترقی پسند اسلام آزادانہ فہم وفراست کی رضا کارانہ تحلیل پر کاربند ہے۔

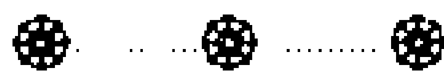
لہٰذا اقبال کے قول کے مطابق ہمیں تازہ تجربات اور دور بین نگاہوں کی بدولت اسلامی آئین کی تجدید وتنظیم کے لیے آگے بڑھنا چاہیے۔

علامہ اقبال کے خیال میں ترکوں کی مثال ہمارے سامنے ہے جن کے آدرش کی ذرا اصلاح وترمیم کر کے ہم اپنے لیے نمونہ تیار کر سکتے ہیں۔وہ فرماتے ہیں: ''اگر احیائے اسلام حقیقت ہے (اور میرا ایمان ہے کہ یہ ایک حقیقت ہے) تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح کسی نہ کسی روز اپنے ذہنی موروث کی قدریں دوبارہ ترتیب دینا ہوں گی''۔اس لیے ہمیں اجتہاد کا اختیار ہونا چاہیے تاکہ ہم جدید احساسات اور تجربات کی روشنی میں قانونِ شریعت کی ازسرِنو اصلاح وتنظیم کر سکیں۔جس طرح ترک اُن تقلید پسند قانون دانوں کی بجائے (جنھوں نے بہت مختلف ماحول میں پرورش پا کر زندگی کے اصول مرتب کیے تھے) اپنی روزمرہ زندگی کے حقائق سے اثر پذیر ہوا ہے۔اسی طرح ہمیں بھی نئے ماحول اور نئے تجرباتِ زندگی کی روشنی میں تدبر کرنا چاہیے۔صرف اسی صورت میں ہم ذہنی آزادی کے دعویٰ دار ہو سکتے ہیں۔صرف اسی طریقے سے ہم تصورات کی دنیا سے حقیقت میں آ سکتے ہیں۔خواہ اس جانکاہ نصب العین کی تکمیل کے لیے ہمیں کتنی ہی ذہنی کشمکش اور اخلاقی چپقلش کا سامنا کیوں نہ کرنا پڑے۔

قصہ مختصر علامہ مرحوم کا مقصد صرف اتنا تھا کہ برادرانِ ملت کو اس طریقۂ کار سے آگاہ کیا جائے جس کے ذریعے ہم قرونِ اولیٰ میں اپنی مشکلات کا حل ڈھونڈا کرتے تھے۔ان تجربات کو مدِنظر رکھ کر ہم یقیناً ان مسائل کا حل دریافت کر سکتے ہیں جو عہدِ حاضر نے ہمارے سامنے پیش کر دیے ہیں۔ہمیں اپنے آئینی مسائل کو اپنے نئے تجربات اور مقامی وہنگامی حالات کے مطابق ازسرِنو ترتیب دینا چاہیے۔ اگر ہم ایسا کرنے سے قاصر رہے تو یقیناً ہمارا عمل اسلامی مسلک کے برعکس ہوگا۔

اُن تمام مسائل کا اعادہ کرنا (جن سے تمام لوگ واقف ہیں) بے فائدہ ہوگا جن کو ہمیں پاکستان میں اجتہاد کی بدولت حل کرنا ہے۔ مجھے صرف اسی قدر کہنا ہے کہ ابھی ہم نے صرف ایک آزادی حاصل کی دوسری آزادی کا حصول ابھی باقی ہے۔ میں حیران ہوں کہ ہمارے پڑھے لکھے لوگ اپنے انفرادی تخیلات کو بیان کرتے ہوئے گھبراتے کیوں ہیں؟ غیر شعوری طور پر ہم سب ایک انقلاب کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اس کا بیڑا اٹھانے سے ہم دیدہ و دانستہ گریز کرتے ہیں۔ میرا یقین ہے کہ پاکستان میں احیائے اسلام ناگزیر ہے اور اگر یہ تحریک روکی گئی یا دبادی گئی تو ہم پر ایک ابدی جمود مسلط ہو جائے گا۔ اب میں علامہ اقبال کے اقتباس پر اس مضمون کو ختم کرتا ہوں: عمل صالح ذہنی نہیں بلکہ وجدانی عمل ہوتا ہے جو نفس خودی کو مستحکم کرتا ہے۔ یہ عمل انسان کی قوتِ ارادی کو ایک تخلیقی یقین کے ساتھ تیز کر دیتا ہے کہ یہ کائنات صرف نظریات کے ذریعے دیکھنے اور جاننے کی چیز نہیں ہے بلکہ ایک پیہم جدوجہد سے اس کی تخلیق اور تجدید ممکن ہے۔ یہ ہے اسلام کا اصلی راز۔ یہ ہے ہماری زندگی کی اصلی روح ۔

ذرہؔ از کف مدہ تا بے کہ ہست ، پختہ گیر اندر گرہ تا بے کہ ہست
تابِ خود را بر فزودن خوشتر ست پیش خورشید آزمودن خوشتر ست
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش امتحانِ خویش کن موجود باش
ایں چنیں ''موجود'' محمود است و بس
ورنہ نارِ زندگی دود است و بس



علامہ اقبال کے معاشی تصورات

فکرِ اقبال کے کسی بھی پہلو کا جائزہ لینے سے پیشتر یہ جاننا ضروری ہے کہ ان کی فکر کی اساس کیا تھی۔ وہ کن سے مخاطب تھے اور اپنی فکر کے عملی نفاذ کے سلسلہ میں انھیں کیا توقعات تھیں۔

علامہ اقبال خود ہی فرماتے ہیں کہ ان کی فکر کی اساس قرآن ہے۔ آپ رموزِ بے خودی کی آخری نظم بعنوان ''عرض حال مصنف بحضور رحمت للعالمین'' میں ارشاد فرماتے ہیں:

گر دلم آئینہٴ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآں مضمر است

پردہٴ ناموسِ فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن

روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسہٴ پا کن مرا

گر دُرِ اسرارِ قرآں سفتہ ام
با مسلماناں اگر حق گفتہ ام

عرض کن پیش خدائے عز و جل
عشق من گردد ہم آغوش عمل

یارسول اللہؐ! اگر میرے دل کا آئینہ جوہر سے خالی ہے اور اگر میرے کلام میں قرآن کے سوا بھی کچھ ہے تو آپ میری فکر کی عزت و حرمت کا پردہ چاک کر دیجیے۔ میرے کانٹے سے اپنی امت کے خیاباں کو پاک کر دیجیے۔ قیامت کے دن مجھے ذلیل و رسوا کیجیے اور اپنے پاؤں کے بوسے سے محروم رکھیے لیکن اگر میں نے اپنے کلام میں صرف قرآنی اسرار کے موتی پرو دیے ہیں اور مسلمانوں

سے سچی باتیں کہی ہیں تو میری طرف سے خدائے عزوجل کی بارگاہ میں عرض کیجیے کہ میرا عشق حق عمل سے ہمکنار ہو۔

علامہ مخاطب کن سے تھے؟ آپ جاوید نامہ کی نظم مناجات میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں:

من کہ نومیدم ز پیرانِ کہن
دارم از روزے کہ می آید سخن
بر جواناں سہل کن حرفِ مرا
بہر شاں پایاب کن ژرفِ مرا

میں بوڑھوں سے ناامید ہوں اور آئندہ کے لیے میرے پاس ایک پیغام ہے۔نوجوانوں پر میرا کلام سہل کردے تاکہ وہ اس کے معانی سے بہرہ اندوز ہوسکیں۔

اپنی فکر کے عملی نفاذ کے سلسلہ میں انھیں کیا توقعات تھیں؟ آپ اسرار و رموز میں بیان کرتے ہیں:

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعرِ فرداستم

میں ایک ایسا نغمہ ہوں جو مضراب سے بے نیاز ہے درا صل میں ایک ایسے شاعر کی آواز ہوں جس کا دور مستقبل میں شروع ہوگا۔

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ فکر اقبال کی اساس قرآن ہے۔ان کا تخاطب شباب ملت سے ہے اور ان کی فکر کا عملی نفاذ ابھی ہونا ہے۔

علامہ تاریخ اسلام کے ایک ایسے دور میں پیدا ہوئے جب مسلمان مغربی نوآبادیاتی طاقتوں کے غلام تھے۔نفاق و افتراق کی وجہ سے ان میں آپس میں انتشار تھا اور معاشی طور پر وہ اپنے حاکموں کے استحصال کا شکار تھے۔اس مایوسی کے عالم میں جبکہ مسلمانوں کی اپنی فکر جامد تھی۔ مغرب سے حاکم ومحکوم کے تعلق کے باعث جدید تصورات یعنی نیشنلزم، پیٹریاٹزم، سیکولرزم، کانسیٹیوشنلزم، سوشلزم وغیرہ دنیائے اسلام میں درآمد ہورہے تھے۔علامہ ان سب نظریات کو سمجھنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ وہ خواہ اپنی جگہ کتنے ہی محمود ہوں، مسلمانوں کے اتحاد اور یک جہتی کو وجود میں نہیں لاسکتے۔علامہ سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی قوم پرست اور بے دین مغربی جمہوریت کے مخالف تھے کیونکہ اس نے ملوکیت کو جنم دیا تھا اور ملوکیت مسلمانوں کے سیاسی، معاشی، اخلاقی اور تمدنی

استحصال کا سبب تھی۔ پس علماء کے سامنے دو مقصد تھے۔ اوّل ملوکیت کے خلاف مغرب میں جو بھی تحریکیں سوشلزم یا فاشزم کی ہیئت میں تھیں۔ آپ نے اپنے کلام میں ان کے خیالات کی عکاسی کی تاکہ مسلمانوں پر واضح ہو سکے کہ دنیائے مغرب میں کیا ہو رہا ہے۔ دوم آپ نے مسلمانوں کو آگاہ کیا کہ مغرب کے استحصال سے ان کی نجات اسی صورت ممکن ہے جب وہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اپنے آپ میں اتحاد کا جذبہ پیدا کریں کیونکہ ان کی ہر بیماری کا علاج اسلام میں موجود ہے۔ اسی نصب العین کی وضاحت کی خاطر پہلی جنگ عظیم سے بے نیاز علامہ اسرارِ خودی تحریر کرنے میں مصروف ہو گئے۔ اسرارِ خودی، ۱۹۱۵ء میں اور رموز بے خودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئیں۔ اس دور میں علامہ نے فلسفۂ خودی کی تشکیل کی۔ انھوں نے مسلمانوں کو احساس دلایا کہ خودی کی تعمیر سے وہ ایک بار پھر اپنی کھوئی ہوئی عظمت، شوکت، قوت اور آزادی حاصل کر سکتے ہیں۔ علامہ کے نزدیک ملت اسلامیہ ایک ایسی بے مثل جماعت ہے جو بے مثل افراد میں اخوت سے وجود میں آئی ہے۔ علامہ نے بیسویں صدی میں مغرب سے درآمد شدہ غیر اسلامی تصورات کی تردید کر کے کچھ اُسی انداز میں اسلامی نظریات کی احیا کی جس طرح بارہویں صدی میں امام غزالی نے یونان سے اخذ کردہ غیر اسلامی تصورات کو رد کر کے علوم اسلامیہ کی احیا کی تھی۔

علامہ علم الاقتصاد سے کتنی دلچسپی رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت ان کی پہلی تصنیف اردو نثر میں اسی عنوان کے تحت ایک کتاب تھی جو ۱۹۰۰ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب غالباً اس ارادے سے تحریر کی گئی کہ اردو شناس طبقہ کی توجہ علم الاقتصاد کی طرف مبذول کرائی جائے۔ اس کتاب میں علامہ کے اپنے معاشی تصورات موجود نہیں بلکہ اس علم پر محض ایک ابتدائی کتاب ہے۔ بہر حال دیباچہ میں علامہ تحریر کرتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں جن قوموں کو اپنی اجتماعی معیشت بہتر بنانے کا احساس نہیں ان کا زندہ رہ سکنا محال ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں روس میں انقلاب آیا اور وہاں اشتراکی نظام قائم ہوا چونکہ یہ نظام ملوکیت کے خلاف ردِ عمل تھا اس لیے علامہ کے اس دور کے کلام میں اس کی عکاسی کی گئی۔ پیام مشرق ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے باب نقش فرنگ (یعنی دنیائے فرنگ میں کیا ہو رہا ہے) میں چند نظمیں بعنوان پیام، صحبت رفتگاں (در عالم بالا)، محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مزدور موسیولینن وقیصر ولیم، قسمت نامہ، سرمایہ دار اور مزدور اور نوائے مزدور شامل تھیں۔ اس سال ان کی مشہور نظم ''خضر راہ'' بھی تحریر کی گئی اور شائع ہوئی۔ علامہ کے معاشی

تصورات کو سمجھنے کے لیے ان نظموں کا جائزہ لینا از حد ضروری ہے۔ پیام مشرق کی نظم، پیام در اصل یورپی نوآبادیاتی طاقتوں کو پیام ہے۔ اس نظم کے ساتویں اور آٹھویں بند میں علامہ ان قوموں سے مخاطب ہو کر ارشاد کرتے ہیں کہ ملوکیت کا دور ختم ہو رہا ہے۔ مزدور بجائے خود حکومت کا خواہش مند ہے پس اگر تم صاحب نظر ہو تو حالات حاضرہ سے یہ سبق حاصل کرو کہ انسانی زندگی اپنے لیے ایک اور جہاں کی تعمیر کے در پے ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں اس خاک کہن (دنیائے محکوم) میں از سرِ نو زندگی کے آثار دیکھ رہا ہوں۔ وہ وقت عنقریب آنے والا ہے جب ملوکیت کا خاتمہ ہوگا اور محکوم آزاد ہوں گے۔ میں اس انقلاب کو بسرعت تمام آتے دیکھ رہا ہوں لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ کیسے دیکھ رہا ہوں۔ خوش قسمت ہے وہ شخص جو موجودہ آثار قرآئن کو دیکھ کر مستقبل میں زندہ رہنے کے لیے اپنے آپ کو تیار کر لے۔

نظم صحبت رفتگان (در عالم بالا) ٹالسٹائے، کارل مارکس، ہیگل، مزدک اور کوہکن (مزدور) کی آپس میں ایک بحث ہے۔ ٹالسٹائے کہتا ہے کہ ملوکیت کا استحکام فوجی طاقت پر موقوف ہے۔ شاہوں کی فوج کا ہر گماشتہ شیطان کا خادم ہے کیونکہ وہ اپنے پیٹ کی خاطر بے گناہوں کے خون سے اپنے ہاتھ رنگتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ملوکیت، کلیسا اور وطنیت تینوں بے ہوشی کا دارو ہیں۔ جن کو پلا کر حاکم محکوموں کی جانیں خرید لیتا ہے۔ کارل مارکس اس کی تائید میں کہتا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت انسان اپنے ہی بھائیوں کا گلا کاٹتا ہے۔ اس مرحلہ پر ہیگل کہتا ہے کہ کائنات میں بظاہر جو بھی اختلافات ہیں وہ ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ فطرت نے کائنات کے متضاد پہلوؤں میں کشمکش کی لذت اس لیے پیدا کر رکھی ہے تاکہ نظام کائنات رواں دواں رہے۔ اس لیے سرمایہ دار اور مزدور، حاکم اور محکوم میں جو پیکار ہے وہ بالکل فطری امر ہے۔ یہ سن کر ٹالسٹائی کہتا ہے کہ تو اپنا خود پرست فلسفہ اپنے تک محدود رکھ کیونکہ وہ مزدور کو اپنی حالت پر مطمئن رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ پھر مزدک کہتا ہے کہ جو بیج میں نے ایران میں بویا تھا وہ روس اور جرمنی میں پھل پھول رہا ہے۔ سلطانوں اور امیروں کے محلوں میں صف ماتم بچھ گئی ہے۔ اے مزدور اُٹھ! ملوکیت کا دور ختم ہوا۔ اب اس نعمت گم گشتہ (حاکمیت) کو آقا کے ہاتھ سے چھین لے یہ بات سن کر کوہکن (مزدور) کہتا ہے کہ سرمایہ دار کی زبان پر تو صلح کے الفاظ ہیں مگر اس کا باطن چنگیز کی طرح خون آشام ہے۔ میں نے اس کی عیاری سے تنگ آ کر عقل کا دامن چھوڑ کر جنوں کی کیفیت اختیار کر لی ہے اور اپنے ساتھیوں سے فریاد کرنے پر مجبور ہوں۔ اگرچہ میرے تیشے نے پہاڑ کاٹ کر رکھ دیا لیکن دنیا میں ابھی تک

پرویزیت کا دور دورہ ہے۔ پس اے مزدور! زمین سے لے کر آسمان تک جو کچھ بھی ہے مصروفِ عمل ہے اس لیے متحد ہو کر قدم اٹھاؤ تا کہ رفتارِ کارواں تیز ہو سکے۔

نظم محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مرد مزدور میں حکیم کومٹ مرد مزدور سے کہتا ہے کہ تمام انسان آپس میں اسی طرح مربوط ہیں جیسے ایک جسم کے اعضاء۔ اصولِ فطرت کے مطابق جس طرح انسانی اعضاء کے مختلف وظائف متعین ہیں مثلاً دماغ کا کام سوچنا اور پاؤں کا کام چلنا ہے۔ اسی طرح مختلف انسانی طبقات بھی فطرت ہی نے قائم کر رکھے ہیں۔ کوئی سرمایہ دار ہے۔ کوئی مزدور ہے کوئی حاکم ہے، کوئی محکوم ہے۔ پس زندگی میں تقسیم کار ہی کی بدولت راحت واطمینان پیدا ہوتا ہے۔ یہ سن کر مرد مزدور کہتا ہے کہ اے حکیم! تو مجھے اپنے فلسفہ سے دھوکہ دینا چاہتا ہے اور مجھے غلامی کا سبق پڑھا رہا ہے میرے تیشے کی بدولت پہاڑوں سے ندیاں رواں ہیں لیکن تو کوہکن کا حق پرویز کو دینا چاہتا ہے۔ سرمایہ دار کا وجود زمین کے کندھوں پر بوجھ ہے۔ وہ کھانے اور سونے کے سوا اور کوئی کام نہیں کرتا۔ پس دنیا کی تمام فارغ البالی اور مسرت مزدور کی جفاکشی کے سبب ہے۔

نظم موسیولینن و قیصر ولیم میں موسیولینن قیصر ولیم سے کہتا ہے کہ اس دنیا میں انسان صدیوں سے دانہ کی طرح چکی کے دو پاٹوں میں پس رہا ہے۔ وہ ایک طرف تو زار اور قیصر کا غلام ہے اور دوسری طرف کلیسا کے شکنجہ میں جکڑا ہوا ہے۔ بالآخر اس ذلیل زندگی سے تنگ آ کر اس نے اپنے آقاؤں کی قمیض کو جو اس کے خون سے رنگین تھی، پھاڑ دیا ہے۔ آتش جمہور کے شعلوں نے پیر کلیسا کی چادر اور سلطان کی قبا دونوں کو جلا کر خاکستر کر دیا۔ یہ سن کر قیصر ولیم جواب دیتا ہے کہ ملوکیت کا کوئی قصور نہیں۔ دراصل غلامی انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ جب وہ پرانے خداؤں سے بیزار ہوتا ہے تو خود بخود نئے خدا تراش لیتا ہے۔ رہزنوں کے ظلم کی شکایت واجب نہیں کیونکہ رہرو آپ ہی اپنے رہزن ہیں۔ اگر تاجِ شاہی جمہور پہن لیں تو ان کی انجمن بھی ہنگاموں سے خالی نہیں رہے گی۔ انسان کے دل میں اقتدار کی حوس مٹ نہیں سکتی آتشدان میں ہمیشہ آگ ہی جلتی رہتی ہے۔ لہٰذا عروسِ اقتدار بدستور عوام کو غلام بنانے میں مصروف رہتی ہے۔ شیریں کے ناز اٹھانے والے خریدار ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ اگر خسرو نہیں تو کوہکن سہی۔ گویا:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور، ایک طنزیہ نظم ہے جس میں سرمایہ دار مزدور کو اسباب معیشت

کی منصفانہ تقسیم کا طریقہ بتاتا ہے تاکہ کسی فریق کو شکایت کا موقع نہ رہے۔ سرمایہ دار مزدور سے کہتا ہے کہ فولاد کے کارخانوں کا شور وغل میرا اور کلیسا کے سہانے نغمے اور گیت تیرے۔ دنیا کے نخلستان کھیت اور درخت میرے لیکن باغ بہشت، اس کی نہریں اور حوریں تیری۔ شراب جس سے دردسر پیدا ہوتا ہے میری مگر پاک وصاف پانی جو آدم وحوا کا مرغوب مشروب ہے تیرا۔ مرغابیاں، تیتر اور کبوتر میرے لیکن ہما کا سایہ اور عنقا کے پر تیرے۔ پس یہ زمین اور اس کے پیٹ میں جو کچھ بھی ہے میرا مگر زمین سے عرشِ معلیٰ تک سب تیرا۔

نظم نوائے مزدور کہتا ہے کہ میں خود تو ٹاٹ پہنتا ہوں لیکن میری محنت ومشقت کی بدولت آقا، جو مطلق ہاتھ پاؤں نہیں ہلاتا ریشم وحریر کا لباس زیب تن کرتا ہے۔ میں اپنے زور بازو سے کان کھودتا ہوں مگر اس کان سے نکلے ہوئے لعل واس کی انگوٹھی کی زینت بنتے ہیں۔ میرے بچوں کے آنسو امیر کے گھوڑے کے ساز کے موتی ہیں اور کلیسا کی جونکیں میرا ہی خون چوس چوس کر فربہ ہوتی ہیں۔ ملوکیت کو ہمہ گیر تقویت میری مشقت ہی کی بدولت حاصل ہوتی ہے۔ میری آہ وزاری کے سبب ویران اور بنجر زمین رشک گلستان ہے اور میری ہی جفاکشی کے باعث امراء رؤسا کے چہرے پررونق ہیں۔ مگر سنو اے مزدورو! سازِ کائنات سے نیا نغمہ بلند ہو رہا ہے۔ نظام ملوکیت نزع کے عالم میں ہے۔ آؤ وہ شراب شیشے میں ڈالیں جو اسے پگلا دے۔ آؤ رہزنانِ چمن سے انتقام لیں اور ان کا قلع قمع کر کے نئی بزم غنچہ وگل کی بنیاد رکھیں۔ تم کب تک پروانوں کی طرح شمع کا طواف کرتے رہو گے اور کب تک اپنی حقیقت سے بیگانہ رہو گے۔

چونکہ یہ نظمیں ''خضرِ راہ'' کی طرح ۱۹۲۲ء میں تحریر کی گئیں۔ اس لیے ان سب میں انداز بیاں یکساں ہے۔ مثلاً خضر راہ کے باب سرمایہ ومحنت میں ارشاد کرتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کے بنائے مسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

علامہ کی ان نظموں سے اشتراکیت کے حامیوں نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ اقبال اشتراکیت کے مبلغ ہیں۔ اس زمانے میں اشتراکی خیالات کی تبلیغ کے لیے ایک اخبار انقلاب شائع ہوا۔ جس میں تحریر کیا گیا کہ اگر بالشویک خیالات کا حامی ہونا جرم ہے تو پھر اقبال قانون کی زد سے کیوں بچ سکتے ہیں۔ کیونکہ بالشویک نظام حکومت کارل مارکس کے فلسفہ سیاسیات کا لب لباب ہے اور کارل مارکس کے فلسفہ کو عام فہم زبان میں سوشلزم اور کمیونزم کہا جاتا ہے۔ ان حالات میں اگر تھوڑی سی عقل کا مالک بھی اقبال کی خضرِ راہ اور پیام مشرق کو دیکھے تو وہ فوراً اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اقبال یقیناً ایک اشتراکی ہی نہیں بلکہ اشتراکیت کے مبلغ اعلیٰ ہیں۔

علامہ نے اس مضمون کی تردید میں ایک خط تحریر کیا جو اگلے روز یعنی ۲۴ رجون ۱۹۲۳ء کے زمیندار اخبار میں شائع ہوا۔ چونکہ یہ خط علامہ کے معاشی تصورات کو سمجھنے کے لیے کلیدی حیثیت کا حامل ہے اس لیے اس کا متن پیشِ خدمت ہے۔ فرماتے ہیں:

کسی صاحب نے...... کسی اخبار میں...... میری طرف بالشویک خیالات منسوب کیے ہیں۔ چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہن پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس

قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابلِ عمل بھی ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خودغرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے اور جس کا میں نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے۔ شریعت حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے فاصبحتم بنعمۃ اخوانا میں اس نعمت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی۔ جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا اس سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو، ان کے طریقِ عمل سے مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں۔ ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔ لاہور کی لیبر یونین کے مسلمان ممبر بالخصوص اس طرف توجہ کریں۔ مجھے ان کے اغراض و مقاصد کے ساتھ دلی ہمدردی ہے۔ مگر مجھے امید ہے کہ وہ کوئی ایسا طرزِ عمل یا نصب العین اختیار نہ کریں گے جو قرآنی تعلیم کے منافی ہو۔

اس خط سے ظاہر ہے کہ علامہ نے پیام مشرق اور خضر راہ میں اشتراکی خیالات کی جو عکاسی کی اس کا مقصد دراصل یہ واضح کرنا تھا کہ اشتراکی تحریک ملوکیت یا یورپ کی خودغرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے۔ وہ محکوم مسلمانوں کو اشتراکی خیالات قبول کرنے کی

تلقین نہیں کر رہے تھے۔ بلکہ چشم مسلم کو دنیائے مغرب میں اشتراکیت وملوکیت کی کشمکش کا نظارہ دکھا رہے تھے۔ مثلاً بانگ درا میں ارشاد کرتے ہیں:

محنت و سرمایہ دنیا میں صف آرا ہو گئے
دیکھیے ہوتا ہے کس کس کی تمناؤں کا خون
حکمت و تدبیر سے یہ فتنۂ آشوب خیز
ٹل نہیں سکتا وقد کنتم بِہٖ تستعجلون
کھل گئے یاجوج اور ماجوج کے لشکر تمام
چشم مسلم دیکھ لے تفسیر حرفِ ینسلون

یہ بتایا جا چکا ہے کہ علامہ سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی بے دین مغربی جمہوریت، ملوکیت یا نو آبادیاتی استعمار کے خلاف تھے۔ اس لیے مغرب میں ان کے ردِعمل کے طور پر جو بھی تحریکیں سوشلزم یا فاشزم کی ہیئت میں اٹھیں علامہ نے ان کے نقطہ ہائے نگاہ کی عکاسی کی۔ ممکن ہے انھوں نے روس کے اشتراکیت کے تجربہ کو ہمدردانہ نگاہ سے دیکھا ہو کیونکہ ان کے نزدیک بظاہر اسلام کی طرح اشتراکیت کا مقصد ملوکیت کا قلع قمع کرنا، مذہبی پیشوائیت کو ختم کرنا اور مساوات کے نصب العین کو حاصل کرنا تھا۔ لیکن چونکہ یہ نصب العین احکامِ الٰہی کا تابع ہونے کی بجائے مادہ پرستی پر مبنی تھا اس لیے علامہ کو کسی صورت میں بھی قبول نہ تھا پس اس موضوع پر وہ جب بھی مسلمانوں سے مخاطب ہوئے۔ انھوں نے مسلمانوں کی توجہ قرآنی تعلیمات کی طرف مبذول کرائی مثلاً ضرب کلیم کی نظم 'اشتراکیت' میں ارشاد کرتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اسی خیال کا اظہار ایک اور انداز میں علامہ نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے لاہور کے اجلاس منعقدہ ۲۱ر مارچ ۱۹۳۲ء میں اپنے صدارتی خطبہ میں کیا۔ آپ نے فرمایا:

اقوام ایشیا یقیناً اس غاصبانہ اقتصاد کے خلاف اٹھ کھڑی ہوں گی جو مغرب نے ترقی دے کر ایشیا کی قوموں پر عائد کر رکھا ہے۔ ایشیا اپنی غیر منضبط انفرادیت کے ساتھ زمانہ حال کی مغربی سرمایہ داری کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ جس دین کے تم علمبردار ہو وہ فرد کی قدر و قیمت تسلیم کرتا ہے اور اس کی اس طرح تربیت کرتا ہے کہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور بندے کی خدمت میں صرف کر دے۔ اس دین قیم کے ممکنات مضمر ابھی ختم نہیں ہوئے۔ یہ دین اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے۔ جس میں انسان کا شرف، اس کی قوم، اس کے رنگ اور اس کے مالی منافع سے نہیں بلکہ اس کے اعمال اور اس کی طرزِ زندگی سے متعین کیا جائے۔ جس میں غریب امیروں سے ٹیکس وصول کریں، جس میں انسان سوسائٹی کی مساوات پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو۔ جس میں ایک اچھوت، ایک شہزادی سے شادی کر سکے۔ جس میں ذاتی ملکیت محض ایک وقت ہو اور جس میں سرمایہ کو اس طرح المضاعف ہونے کا موقعہ نہ دیا جائے کہ وہ اصلی دولت آفریں طبقہ پر غلبہ پا جائے۔

زمین کے متعلق علامہ کا مسلک شروع ہی سے یہی تھا کہ وہ خدا کی ملکیت ہے۔ بانگ درا میں ارشاد کرتے ہیں:

تکرار تھی مزارع و مالک میں ایک روز
دونوں یہ کہہ رہے تھے میرا مال ہے زمیں
کہتا تھا وہ کرے جو زراعت اسی کا کھیت
کہتا تھا یہ کہ عقل ٹھکانے تری نہیں
پوچھا زمیں سے میں نے کہ ہے کس کا مال تو
بولی مجھے تو ہے فقط اس بات کا یقیں
مالک ہے یا مزارع شوریدہ حال ہے
جو زیر آسماں ہے وہ دھرتی کا مال ہے

علامہ ۱۹۲۶ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ اس زمانے میں جو تقریریں انھوں نے کونسل میں کیں اُن کے مطالعہ سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے نزدیک ''کراؤن'' یا ''سٹیٹ'' زمین کی ملکیت کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اسی طرح آپ غابرہ (زمین سے بٹائی وصول کرنا) کے خلاف تھے۔ اس دور میں انھوں نے زرعی اصلاحات کے سلسلہ میں جو تجاویز

پیش کیں وہ یہ تھیں کہ جو اراضی کراؤن کی ملکیت اس میں سے نصف کسانوں کو اقساط میں فروخت کرنے کے لیے محفوظ رکھی جائے نیز زرعی آمدنی پر اسی تناسب سے ٹیکس لگایا جائے جس طرح انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے اور جس طرح کم آمدنی والے (تب جن کی آمدنی دو ہزار روپیہ سالانہ تھی) انکم ٹیکس سے مستثنیٰ ہیں اسی طرح چھوٹے زمینداروں (علامہ کی رائے میں جن کی ملکیت اراضی پانچ بیگہ تک تھی) کو مالیہ یا لگان معاف کر دیا جائے مگر علامہ کی تجاویز قبول نہ کی گئیں۔

۱۹۳۲ء میں جاوید نامہ شائع ہوئی ہے۔ علامہ کے معاشی تصورات کو سمجھنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ لازمی ہے۔ اس میں ایک تو علامہ نے زمین کی ملکیت کے متعلق قرآنی تعلیمات کی روشنی میں اپنے مسلک کی وضاحت کی ہے اور دوسرے اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی ملوکیت پر تنقید کی ہے۔

جاوید نامہ کے باب 'فلک عطارد' میں علامہ جمال الدین افغانی کو مسلمانانِ عالم کی حالت زار بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ وطنیت کی لعنت میں گرفتار ہے اس لیے اسے اسلام کی صداقت پر یقین نہیں رہا۔ مسلمان ایک طرف تو ملوکیت کے غلام ہیں اور دوسری طرف اشتراکیت ان کے دین و ملت کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہے۔ اس کے بعد جمال الدین افغانی اشتراکیت اور ملوکیت پر تنقید کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے کہ کتاب سرمایہ کا مصنف کارل مارکس جو یہودی النسل تھا دراصل پیغامبر بے جبریل تھا۔ اس کی باطل تعلیمات میں حق کا عنصر شامل ہے۔ گویا اس کا قلب تو مومن تھا لیکن دماغ کافر تھا (قلب او مومن دماغش کافر است کی اصطلاح علامہ نے نطشے کے بارے میں بھی استعمال کی ہے)۔ مغربی قومیں چونکہ روحانیت سے محروم ہیں اس لیے شکم میں روح کی تلاش کر رہی ہیں۔ حالانکہ روح شکم سے کبھی رنگ و بو نہیں پکڑ سکتی۔ اشتراکی تعلیمات میں تن کے سوا کچھ نہیں رکھا کیونکہ اس پیغامبر حق ناشناس نے اپنے عقیدے کی اساس مساوات شکم پر رکھی ہے۔ مساوات صرف اخوت پر قائم ہو سکتی ہے اور اخوت کا مقام دل ہے نہ کہ شکم۔ یوں ہی ملوکیت بھی اشتراکیت کی طرح بدن کو موٹا کرنے کی فکر میں ہے۔ اس کا سینہ بھی دل سے خالی ہے۔ وہ شہد کی مکھی کی طرح پھولوں کا رس چوس لیتی ہے اور پتے چھوڑ دیتی ہے۔ پس بظاہر پھول، پتے اور شاخیں زندہ رہتی ہیں اور بلبل بھی رنگ و بو پر فریفتہ ہو کر نغمہ سرائی کرتی ہے مگر درحقیقت ان سے جوہر کشید کر لیا جاتا ہے۔ پس اشتراکیت و ملوکیت دونوں روح کی دشمن، خدا کی منکر اور انسان کو فریب میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ اشتراکیت کا مقصد خروج یعنی طبقاتی

منافرت پھیلا کر انسانوں کو تشدد اور قتل و غارت پر آمادہ کرنا ہے اور ملوکیت کا مقصد خراج یعنی محکوموں کی گاڑھے پسینے کی کمائی بٹور کر اپنی عیش و عشرت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ ان دونوں پتھر کی سلوں کے درمیان انسان شیشے کی طرح پس رہا ہے۔ اشتراکیت علم دین اور فن کی قاتل ہے اور ملوکیت جسم سے روح نکال لینے کے علاوہ ہاتھ سے روٹی کا ٹکڑا بھی چھین لیتی ہے۔ دونوں نظام مادہ پرستی پر مبنی ہیں۔ تن کو روشن اور دل کو تاریک کرنے کے درپے ہیں۔ مگر حیاتِ انسانی کا منتہائے نظر حیوانوں کی طرح محض کھانا پینا اور مر جانا نہیں بلکہ سوختن یا ساختن ہے یعنی عشق الٰہی اختیار کرنا اور اللہ کے احکام کی تعمیل کرنا ہے۔

بعد ازاں سعید حلیم پاشا کے منہ سے کہلواتے ہیں کہ اے مسلماں یاد رکھ، اغیار کی تقلید سے تیری زندگی کی تعمیر ممکن نہیں۔ کائنات کی فطرت ہی یہ ہے کہ انسان صرف ذاتی تحقیق و تخلیق کی بدولت ترقی کر سکتا ہے۔ یعنی جو قوم کسی دوسری قوم کی تقلید کرتی ہے وہ رفتہ رفتہ اسی قوم کی غلام ہو جاتی ہے۔ زندہ قوم اپنی تحقیق کے ذریعے نئے جہاں تخلیق کرنے کی اہل ہے۔ پس اگر تجھ میں مسلمانوں کا سا حوصلہ ہے تو اپنے ضمیر کو سمجھ اور قرآن کا مطالعہ کر۔ تجھے معلوم ہوگا کہ اس کی آیات میں سینکڑوں نئے جہان پوشیدہ ہیں اور اس کے لمحات سے ہزاروں عہد لپٹے ہوئے ہیں۔ عصر حاضر کے مسائل کے حل کے لیے اس کا صرف ایک ہی نکتہ کافی ہے لیکن یہ نکتہ تجھے بھی سمجھ میں آ سکتا ہے جب تیرے سینے میں معنی رس دل موجود ہو۔ بندۂ مسلمان تو خداوند تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے اس لیے وہ ہر زمانے میں زندہ رہنے اور ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جب ایک جہان اس کے لیے پرانا ہو جاتا ہے تو وہ قرآنی تعلیمات کے ذریعے دوسرا جہاں تعمیر کر لیتا ہے۔ پھر نظم 'ارض ملک خداست' میں علامہ زمین کے متعلق اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس مسلک کا ذکر بالِ جبریل کی نظم 'الارض للہ' اور ارمغانِ حجاز کی نظم 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' میں بھی آتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ زمین کا حقیقی مالک اللہ ہے۔ زمین اس کی متاع ہے اور یہ متاع بے بہا تمام انسانوں کے لیے اسی طرح مفت ہے جیسے روشنی، ہوا، پانی یا آگ۔ انسان زمین کو اپنے فائدہ کے لیے استعمال تو کر سکتا ہے لیکن اس پر ملکیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ پس زمیندار زمین سے صرف رزق اور اپنی قبر کے لیے ٹکڑا حاصل کر سکتا ہے۔ یعنی وہ زمین سے اپنا رزق حاصل کرنے کی خاطر جس قدر اراضی پر خود کاشت کر سکتا ہے وہ بحیثیت ایک امین اس کی ملکیت میں رہ سکتی ہے۔

اس کے بعد جمال الدین افغانی سے کہلواتے ہیں کہ جو صاحب جستجو ہے اس کے لیے اسلام عجیب وغریب ہے کیونکہ قرآن کی آیات میں ندرت ہے۔ پس ہر دور میں اسلام کی نئی نئی خصوصیات واضح ہوتی رہتی ہیں۔ اگر انسان اپنے آپ کو اسلامی تعلیمات سے روشناس کر لے تو دنیا میں انقلاب برپا کر سکتا ہے۔ پھر ارشاد ہوتا ہے کہ روسیوں نے ایک نیا نظام حیات نافذ کیا ہے جو روٹی فراہم کرنے کا دعویٰ تو کرتا ہے لیکن دین چھین لیتا ہے۔ چونکہ مسلمان کا مسلک حق قبول کرنا اور دوسروں کو حق کی تلقین کرنا ہے اس لیے ملت روسیہ کو یہ پیغام پہنچا دو۔

پیغام فغانی با ملت روسیہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ مسلمان تو قرآنی تعلیمات فراموش کر کے ملوکیت کے سامنے سرنگوں ہو گئے۔ لیکن تم روسیوں نے ان کے اسلاف کی طرح ملوکیت اور مذہبی پیشوائیت کا خاتمہ کر کے اپنے ملک میں نئے نظام کی بنیاد رکھی ہے۔ تم نے لاسلاطین اور لاکلیسا کے نعرے کے ذریعہ باطل خداؤں کا کام تمام کر کے لا الٰہ کے تقاضے تو پورے کر دیے اب ہمت کر کے الا اللہ کی طرف قدم اٹھاؤ۔ انسانی فطرت اثباتِ مطلق کی طالب ہے اس لیے وہ نفی مطلق سے زندہ نہیں رہ سکتی۔ پس اگر تم ایک عالمگیر نظام کے نفاذ کے متمنی ہو تو اس نظام کے قیام کے لیے کوئی محکم اساس تلاش کرو۔ قرآن حکیم کے مطالعہ سے تم پر یہ حقیقت آشکار ہو جائے گی کہ قرآنی نظامِ حکومت کے سوا ہر طریق حکومت عیاری و مکاری ہے اور فقرِ قرآنی ہی اصل شہنشاہی ہے۔ قرآن سرمایہ دار کے لیے موت کا پیغام ہے اور ناداروں کے لیے ضامنِ حیات ہے۔ قرآن اکتناز، احتکار، ربا اور قمار کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ جاگیرداری اور زمینداری کا خاتمہ کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے اصول کے مطابق زمین کا مالک خدا ہے اور انسان کی حیثیت محض امین کی ہے۔ پس ہر انسان زمین سے رزق حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن ملوکیت، مذہبی پیشوائیت اور ہر قسم کی اجاریت کا قلع قمع کر کے وحدتِ نسل انسانی کی بنیادوں پر تمام انسانوں میں مساوات واخوت کے فروغ کی تعلیم دیتا ہے۔ قرآن محض کتاب نہیں بلکہ پیغام انقلاب ہے۔ اگر انسان اس کی تعلیمات کو سمجھے تو اس کے اندر ایک انقلاب پیدا ہوتا ہے اور وہ ان تعلیمات پر عمل کرنے سے ایک نیا جہان تعمیر کر سکتا ہے۔ قرآن کے دو پہلو ہیں۔ ایک ظاہری اور دوسرا باطنی۔ ظاہری پہلو تو اوامر ونواہی یعنی احکام الٰہی نافذ کرنا ہے اور باطنی پہلو روح قرآنی کا حصول یعنی اللہ کو اپنا معبود سمجھ کر اس سے محبت کرنا ہے۔ قرآن ایک زندہ معجزہ ہے کیونکہ اس کی تعلیمات ہر دور میں انسان کی راہبری کرتی ہیں۔ پس تم قرآن کی بدولت حیات انسانی کے نشیب وفراز ہی سے نہیں بلکہ اس کی تقدیر سے بھی آگاہ ہو سکتے ہو۔

جاوید نامہ کی اشاعت کے بعد سوشلزم یا اشتراکی خیالات کے حامیوں نے علامہ اقبال کے معاشی تصورات کو نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ ان کی اساس کارل مارکس کی کتاب 'سرمایہ' کے بجائے قرآن حکیم پر استوار تھی۔ البتہ علامہ کی وفات کے بعد جب تحریک پاکستان شروع ہوئی تو ابتدائی مراحل میں اس تحریک کی مخالفت کے دوران انھوں نے اقبال کو ابہام کا شکار، متضاد خیالات کا مرقع، فاشزم کا حامی، رجعت پسند وغیرہ کے القاب دیے۔ مگر جب سے پاکستان میں نئے اسلامی سوشلزم کا نعرہ بلند ہوا ہے۔ ان حضرات نے اقبال کے معاشی تصورات کی طرف ایک بار پھر اپنی توجہ مبذول کی ہے اور از سر نو یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اقبال کارل مارکس کے نظریات سے متاثر تھے اور سوشلزم کے حامی تھے۔ ان کی پہلی دلیل تو وہی پرانی دلیل ہے کہ پیام مشرق کی نظموں اور خضر راہ میں علامہ نے سوشلزم کی حمایت کی ہے لیکن چونکہ اس کے تردید علامہ نے خود ہی اپنے خط محررہ ۲۴ ر جون ۱۹۲۳ء میں کر دی تھی اس لیے یہاں اس تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جاوید نامہ میں علامہ نے روس میں سوشلزم کے نظام کو لا الٰہ کی بنیادوں پر قائم پایا لیکن ان کے نزدیک اگر اس میں الا اللہ کا اضافہ ہو جائے تو یہ نظام انھیں قبول تھا۔ علامہ کے افکار سے عیاں ہے کہ روس کو الا اللہ کی دعوت دینے سے ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ قرآن کی معاشی تعلیمات کو سمجھنے اور ان پر عمل کرنے کی کوشش کریں۔ یہ تعلیمات سوشلزم سے بدرجہا بہتر ہیں۔ علامہ نے انسانی معاشرہ میں الا اللہ کی اہمیت کا ذکر صرف جاوید نامہ ہی میں نہیں کیا بلکہ اس کا ذکر پس چہ باید کرد اور ضرب کلیم میں بھی کیا ہے۔ پس چہ باید کرد میں ارشاد ہوتا ہے:

روس را قلب و جگر گردیدہ خوں
از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں

کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ
لا سلاطیں، لا کلیسا لا الٰہ
فکر او در تند بادِ لا بماند
مرکب خود را سوئے الا نراند

در مقام لا نیاساید حیات
سوئے الا می خرامد کائنات

پھر ضرب کلیم میں فرماتے ہیں:

نہاد زندگی میں ابتدا لا انتہا الّا
پیام موت ہے جب لا ہوا الّا سے بیگانہ
وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو، ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ علامہ نے ۳۰؍جون ۱۹۳۱ء کو ایک خط بنام سر فرانس ینگ ہسبنڈ کو تحریر کیا۔ جس میں فرمایا:

چونکہ بالشوزم جمع خدا بہت حد تک اسلام کے مشابہ ہے اس لیے مجھے تعجب نہ ہوگا کہ کچھ وقت گزرنے تک اسلام روس کو نگل لے گا یا روس اسلام کو۔

علامہ کے اس خط سے چونکہ سوشلسٹ حضرات ہمیشہ یہ فقرہ متن سے کاٹ کر پیش کرتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ متن پیش نظر ہو۔ علامہ نے سر فرانس ینگ ہسبنڈ کو تحریر کیا:

اگلی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں حکومت برطانیہ کی کوئی بھی ایسی کوشش جس کا مقصد ہندوستان میں فرقہ وارانہ کشیدگی سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہو، دونوں ملکوں کے لیے تباہی کا باعث بن سکتی ہے۔ اگر آپ نے برطانیہ کے کسی مادی مفاد کی خاطر سیاسی اقتدار ہندو کو منتقل کر دیا اور اس کے اقتدار کو قائم رکھنے کا منصوبہ بنایا تو آپ ہندی مسلمانوں کو سوراج یا اینگلو سوراج حکومت کے خلاف وہی حربے اختیار کرنے پر مجبور کر دیں گے جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف استعمال کیے تھے۔ علاوہ ازیں ممکن ہے ایسا منصوبہ سارے مسلم ایشیا کو روسی کمیونزم کی آغوش میں دھکیل دے جو مشرق میں برطانوی برتری کے لیے ضرب کاری کے مترادف ہوگا۔ میں خود یہ تسلیم نہیں کرتا کہ روسی فطرتاً لامذہب ہیں بلکہ اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ روسی مرد اور عورتیں شدید مذہبی رجحانات کے حامل ہیں اور روسی ذہن کی حالیہ منفی روش غیر متعین عرصہ تک قائم نہ رہ سکے گی۔ کیونکہ معاشرے کا کوئی بھی نظام الحاد کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ جب روس کے حالات بہتر ہوں گے اور لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا تو وہ اپنے نظام کی بنیادیں کسی مثبت اصول پر قائم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے چونکہ بالشوزم جمع خدا بہت حد تک اسلام کے مشابہ ہے۔ اس لیے مجھے تعجب نہ ہوگا کہ کچھ وقت گزرنے تک اسلام روس کو نگل لے گا یا روس اسلام کو۔ بہرحال، میرے خیال میں نتیجہ بہت حد تک اس بات پر منحصر ہے کہ ہندی مسلمانوں کو نئے دستور میں کیا پوزیشن دی جاتی ہے۔

اس تحریر سے ظاہر ہے کہ علامہ انگریزی حاکموں کو متنبہ کر رہے ہیں کہ اگر انھوں نے سیاسی

اقتدار صرف ہندو اکثریت کو منتقل کر دیا اور ہندی مسلمانوں کی علیحدہ قومیت کے اصول کو نئے دستور یعنی گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء میں تسلیم نہ کیا تو ممکن ہے سارے کا سارا مسلم ایشیا روسی کمیونزم کی آغوش میں چلے جانے پر مجبور ہو جائے۔ علامہ جانتے تھے کہ انگریز روس کے توسیعی ارادوں سے خائف ہیں۔ اس لیے انھوں نے انگریزوں کو خبردار کیا کہ روسی لوگ مسلمانوں کی طرح مذہب پرست ہیں۔ ان کے الحاد کی نوعیت محض وقتی ہے اور ایسے امکانات موجود ہیں کہ اگر برطانیہ نے ہندی مسلمانوں کے مطالبات تسلیم نہ کیے تو وہ روسی مسلم اتحاد کے انداز میں سوچنے لگیں۔

ویسے بھی علامہ کی اس اصطلاح، بالشوزم جمع خدا کا تجزیہ اگر ان کے افکار کی روشنی میں کیا جائے تو یہ حقیقت ظاہر ہو جائے گی کہ علامہ کے نزدیک یہ اصطلاح کوئی الجبرے، ریاضی یا طبیعیات کا فارمولا نہ تھی بلکہ اس اصطلاح سے ان کی مراد ملتِ روس کو دائرہ اسلام میں لانا یا بالشوزم کو احکامِ الٰہی کے تابع کرنا تھی۔ مگر اس اصطلاح سے کسی کھوجی کا یہ سراغ لگانا کہ علامہ نے سوشلزم کی حمایت یہ اصطلاح میں استعمال کی، جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔

سوشلسٹ حضرات کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ علامہ نے بالِ جبریل کی نظم (لینن خدا کے حضور میں) میں لینن کے خیالات کی حمایت کی ہے۔ اس نظم میں لینن کی عکاسی ضرور کی گئی ہے۔ اسی طرح مغربی نوآبادیاتی طاقتوں کی ملوکیت کے مخالف فاشی تحریک کے بانی مسولینی پر بھی علامہ نے نظم تحریر کی اور اس کے خیالات کی عکاسی کی۔ مگر اس سے یہ تاثر لینا کہ علامہ فاشزم کے حامی تھے، غلط ہوگا۔

ان کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ علامہ نے بالِ جبریل کی نظم خدا کا فرمان (فرشتوں سے) میں کسانوں کو ترغیب دی کہ

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اس نظم کے عنوان سے واضح ہے کہ خدا فرشتوں کو قہر کے نزول کا حکم دے رہا ہے۔ گویا اگر ملک میں آئین قرآنی نافذ نہیں اور ظلم و استبداد کا دور دورہ ہے تو اسے نیست و نابود کر دیا جائے۔ علامہ نے کسانوں کو اپنے عمل کے ذریعے ہمیشہ خاشاکِ غیر اللہ کو پھونک دینے کی تلقین اور توحید کو بے حجاب کرنے کا پیغام دیا۔ بانگِ درا میں دہقان سے کہتے ہیں:

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاک غیر اللہ کو
خوف باطل کیا کہ ہے غارت گر باطل بھی تو

پھر بال جبریل کی نظم 'پنجاب کے دہقان سے' میں ارشاد فرماتے ہیں:

بُتانِ شعوب و قبائل کو توڑ
رسومِ کہن کے سلاسل کو توڑ
یہی دین محکم یہی فتح باب
کہ دنیا میں توحید ہو بے حجاب

اسی طرح علامہ مزدور کو اس کی محنت کا حق دلانے کے درپے تھے۔ جیسے کہ بانگ درا میں ارشاد ہوتا ہے:

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار
عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار
حکم حق ہے لیس للانسان الا ماسعی
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

مگر اس کے ساتھ ہی انھوں نے مزدوروں کو ہمیشہ یہ تلقین کی کہ وہ کوئی ایسا طریق عمل یا نصب العین اختیار نہ کریں جو قرآنی تعلیم کے منافی ہو۔

اسی طرح طالب علموں اور نوجوانوں کو بھی علامہ نے ہمیشہ یہی نصیحت کی کہ خواہ ان کی تعلیم فرنگیانہ ہو وہ اپنا نشیمن اپنی خودی ہی میں بنائیں۔ اپنے دلوں کو اللہ کی محبت سے لبریز کرلیں اور رسول اللہ کے بتائے ہوئے رستہ پر ثابت قدمی سے گامزن رہیں۔ نوجوانوں میں الحاد کے انداز کے ظہور سے علامہ بڑے متفکر تھے۔ اس لیے کہ ان کی نگاہوں کے سامنے ہر وقت جمال الدین افغانی کا ایک معروف قول رہتا تھا جو ان کی تصنیف ردنیچریہ میں درج ہے۔ جمال الدین افغانی تحریر کرتے ہیں کہ دنیائے مغرب میں اگر کوئی ملحد ہو بھی جائے تو کم از کم اپنی قوم و وطن کی بہبود کی خاطر اپنی جدتِ فکر و عمل کے ذریعے کوئی نئی راہ تلاش کرلیتا ہے لیکن دنیائے اسلام کی بدقسمتی ہے کہ یہاں الحاد سے مراد ہمیشہ اپنی تمدنی اقدار سے انحراف اور اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی لی جاتی ہے۔ علامہ کے ہاں ملت میں رقابت، خود فروشی، ناشکیبائی، ہوسناکی اور الحاد کے فروغ سے شرمندگی کا سراغ

نظم 'حالی کا مکالمہ سعدی شیرازی سے (فردوس میں) میں ملتا ہے۔ سعدی مولانا حالی سے پوچھتے ہیں کہ ہند کے مسلم نوجوانوں کا حال بتاؤ۔ اس پر مولانا حالی انھیں جواب دیتے ہیں:

دیں ہو تو مقاصد میں بھی پیدا ہو بلندی
فطرت ہے جوانوں کی زمیں گیر، زمیں تاز

بنیاد لرز جائے جو دیوارِ چمن کی
ظاہر ہے کہ انجامِ گلستان کا ہے آغاز
پانی نہ ملا زمزمِ ملت سے جو اس کو
پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز
یہ ذکر حضورِ شہِ یثرب میں نہ کرنا
سمجھیں نہ کہیں ہند کے مسلم مجھے غماز

علامہ نے خطاب بہ جاوید (خطاب بہ نژادنو) میں نوجوانانِ ملت پر سرِ دینِ مصطفیٰ واضح کیا ہے اور اپنی دیگر نظموں میں نوجوانوں کو تلقین کی ہے کہ وہ اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی نہ کریں بلکہ اپنی رات کو اپنے داغ جگر سے روشن کریں۔ ضرب کلیم کی نظم 'جدت' میں ارشاد ہوتا ہے:

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی؟

علامہ کا ایمان تھا کہ مسلمانوں کی معاشی جنت ان کے اپنے دینی و تمدنی فکر کے تاریخی تسلسل میں پنہاں ہے۔ اگر اس حقیقت کو مدنظر رکھ کر نوجوان تحقیق کریں تو اپنی جدت فکر و عمل کے ذریعے انقلاب بپا کر کے ایک نیا جہاں وجود میں لا سکتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

پھر ضرب کلیم میں ارشاد ہوتا ہے:

حریم تیرا خودی غیر کی! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو، تو نہ سوزِ خودی، نہ سازِ حیات

نظم 'فوارہ' میں فرماتے ہیں:

یہ آبجو کی روانی، یہ ہمکناریِ خاک
مری نگاہ میں ناخوب ہے یہ نظارہ
اُدھر نہ دیکھ اِدھر دیکھ اے جوانِ عزیز
بلند زورِ دروں سے ہوا ہے فوارہ

ظاہر ہے علامہ نے کسانوں، مزدوروں اور طالب علموں کو ہمیشہ یہ تلقین کی کہ اسلام بجائے خود پیغام انقلاب ہے۔ اس لیے اگر وہ اسلامی تعلیمات پر اپنے ملک کی تعمیر کے درپے ہوں تو اس معاشی جنت کا حصول ممکن ہے جو اُن کی خوابوں میں بستا ہے۔

سوشلسٹ حضرات کی چھٹی دلیل یہ ہے کہ علامہ نے اپنے خط محررہ ۱۷/۱ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں خواجہ غلام السیدین کو تحریر کیا۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود بھی ایک قسم کا سوشلزم ہے، جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔ اس فقرے کو بھی عموماً اس کے متن سے کاٹ کر پیش کیا جاتا ہے۔ متن یہ ہے:

سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے مذہبی بھی مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا، جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جابجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مذموم ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جابجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود بھی ایک قسم کا سوشلزم ہے۔ جس سے مسلم سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔

اس تحریر سے ظاہر ہے کہ علامہ کارل مارکس کی تاریخ انسانی کی مادی تعبیر کو سراسر غلط سمجھتے تھے۔ نیز اس خط میں دوبارہ ارشاد کیا ہے کہ میں مسلمان ہوں اور مسلمان کی حیثیت سے مروں گا۔ پس اگر

اس خط کے آخری فقرہ کو متن رکھ کر پڑھا جائے تو اس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ اسلام کا اپنا تصور معاشی مساوات واخوت ہے جس سے مسلمانوں نے آج تک فائدہ نہیں اٹھایا۔

علامہ کے افکار سے ثابت ہے کہ ان کے نزدیک معیشت کے دونوں مروجہ نظام یعنی کیپٹلسٹ اور سوشلسٹ ناقص اور باطل ہیں۔ وہ انسانیت کی معاشی فلاح و بہبود کے لیے صرف اور صرف قرآن کی معاشی تعلیمات پر مبنی نظام کے حامی تھے۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے نظم ابلیس کی مجلسِ شوریٰ میں نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ کیا ہے۔ اس نظم کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ شیطان نے یورپ کو ملوکیت کا خواب دکھایا اور محکوموں کو تقدیر کا سبق دیا۔ اس کے ردِعمل کے طور پر الحاد کی بنیادوں پر نظام اشتراکیت وجود میں آیا اور اس کے قلع قمع کے لیے شیطان نے فاشی آمریت قائم کی۔ شیطان جب چاہے اقوامِ یورپ کا لہو گرما کر انھیں جنگ کی آگ میں دھکیل سکتا ہے اور وہ اس کے اشارے پر ایک دوسرے کو تباہ کر سکتی ہیں۔ چونکہ شیطان خود سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی بے دین مغربی جمہوریت کا خالق اور محافظ ہے اس لیے اسے آئندہ کے اشتراکی انقلاب سے قطعاً خوف نہیں۔ اگر اسے کوئی خطرہ ہے تو صرف مسلمانوں سے:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روز گار، آشفتہ مغز، آشفتہ مُو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

وہ آئین پیغمبر یا اسلامی نظام معیشت کے نفاذ سے خائف ہے:

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظ ناموسِ زن، مرد آزما مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لیے
نے کوئی فغفور و خاقاں، نے فقیرِ رہ نشیں

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں
چشمِ عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئین تو خوب
یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محرومِ یقیں

اس لیے اپنے مشیروں کو حکم دیتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح مسلمانوں کو اپنی یہ متاع دریافت کرنے سے باز رکھیں:

تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات
مست رکھو ذکر و فکرِ صبحگاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

اسی فکر کے پس منظر کے ساتھ علامہ نے قائداعظم کو اپنی وفات سے قریباً گیارہ ماہ قبل ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو تحریر کیا:

روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کرنے لگے ہیں کہ گذشتہ دو سو سال سے ان کی حالت مسلسل گرتی چلی جا رہی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان کی غربت اور افلاس کا باعث ہندو ساہوکاری اور سرمایہ داری ہیں...... جواہر لعل کا بے دین سوشلزم ان کو متاثر نہیں کر سکتا۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا مسئلہ کیونکر حل کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے اور جدید تجربات کی روشنی میں اسلامی فقہ کی ارتقاء ممکن ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کے عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اسلامی قانون صحیح طور پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو کم از کم ہر فرد کی بنیادی ضروریات و حاجات پوری کی جا سکتی ہیں۔ لیکن

ایسا بھی ممکن ہے جب اس ملک میں آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کو معرض وجود میں لایا جا سکے۔ سالہا سال سے یہی میرا عقیدہ رہا ہے اور میں اب بھی اسے ہی مسلمانوں کے افلاس اور ہندوستان کے امن کا بہترین حل سمجھتا ہوں...... اسلام کے لیے معاشی جمہوریت کی کسی قابلِ قبول ہیئت میں ترویج جب اسے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا...... لیکن جیسے میں اوپر ذکر کر چکا ہوں، اسلامی ہند میں ان مسائل کا حل بآسانی رائج کرنے کے لیے ملک کی تقسیم اشد لازمی ہے۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت آن نہیں پہنچا؟ میرے خیال میں جواہر لعل کے بے دین سوشلزم کا آپ کے پاس یہ بہترین جواب ہے۔

بہر حال بعض مستشرقین نے جس طرح اتحاد اسلام کی تحریک کو پین اسلامک ازم اور اسلامی ممالک میں سیاسی آزادی کی تحریکوں کو 'مسلم نیشنلزم' کا نام دیا ہے۔ اسی طرح علامہ کے معاشی تصورات کو وحدانی یا مسلم سوشلزم کا نام دیا ہے۔ مگر علامہ کے معاشی تصورات کو خواہ وحدانی یا مسلم یا اسلامی سوشلزم کا نام دیا جائے اس حقیقت سے آج تک کسی نے انکار نہیں کیا کہ ان کے معاشی تصورات کی اساس قرآن ہے اور اسی اساس کے سبب اس کے تمام دینی، سیاسی، معاشی، اخلاقی اور تمدنی تصورات میں وحدت فکر پائی جاتی ہے۔ پاکستان کے نئے اسلامی سوشلسٹ بدقسمتی سے اس وحدتِ فکر سے محروم ہیں۔ کیونکہ ان کا مسلک ہے، اسلام ہمارا دین ہے، سوشلزم ہماری معیشت ہے، یعنی وہ مذہبی معاملات میں تو اپنے آپ کو محمد مصطفیٰ کے پابند ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن معاشی معاملات میں کارل مارکس کے پیرو ہیں۔ بالفاظ دیگر وہ الا اللہ اور لا الٰہ کو علیحدہ علیحدہ بریکٹوں میں رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی دوئی کا جواز اقبال کے ہاں ملنا محال ہے لہٰذا جب کبھی بھی وہ علامہ کو سوشلزم کا حامی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، انھیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

دوسری طرف یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ حقیقی سوشلسٹوں نے کبھی بھی اقبال کو سوشلزم کا حامی تصور نہیں کیا۔ انھوں نے علامہ کے معاشی تصورات کے متعلق جو کچھ تحریر کیا اس کی دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔ ڈبلیو۔ سی سمتھ (مغربی بلاک کے ایک سوشلسٹ) اپنی تصنیف ہند میں جدید اسلام میں تحریر کرتے ہیں:

اقبال کی تحریریں سوشل رنگ تو رکھتی ہیں لیکن درحقیقت انھیں یہ کبھی معلوم نہ ہو سکا کہ سوشلزم کیا ہے۔۔۔ انھوں نے ہمیشہ یہی کہا کہ سوشلزم کا تعلق تن سے ہے اور اسی غلطی کی وجہ سے وہ کسی اور طرف مڑ گئے۔۔۔ اپنی زندگی کے آخری حصہ میں ان کے بعض احباب نے انھیں قائل کرا لیا کہ وہ

سوشلزم کو نہیں سمجھے اور وہ شائد اپنی اس لاعلمی کے ازالے کی فکر میں تھے جب موت نے انھیں آلیا۔

پروفیسر مارک (مشرقی بلاک کے ایک سوشلسٹ) اپنی تصنیف جاوید نامہ کے چند سوشل تصورات پر تبصرہ (طبع کردہ چیکوسلواک اکادمی آف سائنسز پرگ ۱۹۶۷ء) میں تحریر کرتے ہیں:

اقبال سوشلزم سے قطعاً نابلد تھے اور انھوں نے کبھی اسے پوری طرح سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔۔۔ان کی دلچسپی کا مرکز قرآن کے معاشی اصول تھے جو ان کی رائے میں عملی طور پر نافذ کیے جاسکتے تھے۔

اس تفصیل کے بعد اقبال کے معاشی تصورات جو ان کے متذکرہ تحریروں میں جا بجا بکھرے پڑے ہیں، نکات کی صورت میں یوں پیش کیے جاسکتے ہیں:

۱- اقبال کارل مارکس کی تاریخ انسانی کی مادی تعبیر کو سراسر غلط سمجھتے تھے۔

۲- اقبال کے نزدیک بالشویک (اس اصطلاح کو انھوں نے وسیع تر معنوں میں استعمال کیا ہے یعنی سوشلزم یا کیمونزم) خیالات رکھنا دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف تھا۔

۳- اقبال، ملوکیت، مذہبی پیشوائیت، جاگیرداری اور سرمایہ داری کے مخالف تھے کیونکہ ایسی اجارہ داریاں قرآن کی تعلیمات کے برعکس ہیں۔

۴- اقبال قرآن کے پیغام انقلاب سمجھتے تھے۔ان کی رائے میں انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا جو علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔وہ بہترین ہے۔ان کے نزدیک قرآن کے الفاظ دائمی ہونے کے باوجود لاتعداد تعبیروں کے متحمل ہیں۔آیات قرآنی کی کئی تعبیروں کا ہمیں علم ہے کیونکہ وہ مختلف زمانوں اور مختلف دوروں میں مسلمانوں کی مختلف نسلوں نے پیش کیں لیکن کئی ایسی تعبیریں بھی ہوسکتی ہیں جو ہمارے علم سے باہر پردۂ غیب میں ہیں۔کیونکہ وہ مستقبل میں آنے والے مختلف زمانوں اور مختلف دوروں کے ساتھ لپٹی ہوئی ہیں اور ان تعبیروں کو منکشف کرنے والی مسلمانوں کی مختلف نسلوں نے ابھی وجود میں آنا ہے۔لہٰذا آیات قرآنی کی تعبیر ہر زمانے، ہر دور اور ہر نسل کی ضروریات اور حاجات کے مطابق کی جاسکتی ہے۔

۵- اقبال اسلامی جمہوریت کے قائل تھے۔جس کا اساسی اصول یہ ہے کہ اللہ حاکم مطلق ہے اور اسی سے جمہور کی وساطت سے ریاست کو اختیارات حکمرانی اپنی مقرر کردہ حدود کے اندر نیابتاً عطا کیے ہیں پس ان کے نزدیک کسی ایک مخصوص طبقہ کی حکمرانی خواہ وہ جاگیرداروں یا سرمایہ داروں پر مشتمل ہو خواہ کسانوں، یا مزدوروں پر اس اصول کے منافی ہے۔

۶- اقبال کی رائے میں قرآن کا منتہائے نظر انسان کے بنیادی حقوق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک

ایک ایسے متوازن معاشی نظام کا نفاذ ہے جس میں کوئی ایک دوسرے کے لیے استحصال کا باعث نہ بن سکے۔ اسی بنا پر اسلام کیپٹلزم اور سوشلزم دونوں کو انسانی فکر کی انتہا پسندی کے مظاہرے سمجھتے ہوئے انھیں انسانی زندگی کے لیے ناقص و فاسد قرار دیتا ہے اور انسانی مساوات واخوت کے نصب العین کے حصول کی خاطر اپنا معاشی نظام اقتصاد کی بنیادوں پر استوار کرتا ہے۔ جس سے مراد ہے بذریعہ اعتدال محنت وسرمایہ کا صحیح توازن برقرار رکھنا۔

۷- علامہ کی رائے میں ذاتی ملکیت کے بنیادی انسانی حق کو وقف کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے کسی فرد کو اس قدر سرمایہ اکٹھا کرنے کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ حقیقی پیدا کاروں کو مغلوب کرے۔ پس علامہ اگرچہ سرمایہ داری کے مخالف تھے۔ وہ معاشی نظام سے سرمایہ کی قوت کو قطعی طور پر خارج کرنے کے حق میں نہ تھے بلکہ ان کے نزدیک اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قرآنی تجاویز پر عمل کرنا ضروری ہے۔

۸- علامہ کی رائے میں سرمایہ کی قوت کو متعین حدود میں رکھنے کے لیے ایسے قوانین کا نفاذ لازمی ہے جس سے اکتناز (اجتماعی حقوق نظرانداز کر کے دولت خزانہ کرنا) احتکار (ناجائز وسائل معیشت سے مال اکٹھا کرنا) ربا (سود) اور قمار (سٹہ) سب جرم وممنوع قرار دیے جا سکیں۔ نیز ان کے خیال میں مصلحت عامہ کے تحت اجتماعی معیشت کی بہتری کے لیے اتفاق کے سلسلہ میں ریاست پر فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے تمام شہریوں کی بنیادی حاجات مثلاً روٹی، کپڑا، مکان، تعلیم، طبی امداد اور ملازمت پوری کرنے کی خاطر وسائل فراہم کرنے کی کوشش کرتی رہے۔ پس اس مقصد کے حصول کے لیے ریاست جو قدم بھی اٹھائے گی وہ قرآن وسنت کے عین مطابق تصور ہوں گے۔ بشرطیکہ وہ قرآن کے بنیادی احکام کی روح کے منافی نہ ہوں۔

۹- علامہ کے نزدیک قانون وراثت کا نفاذ اور زکوٰۃ، صدقہ اور عشر کی وصولی کا اہتمام کرنا ضروری ہے۔

۱۰- علامہ کی رائے میں زمین کا مالک خدا ہے اور انسان ایک امین کی حیثیت میں اس سے رزق حاصل کرسکتا ہے۔ ان کے نزدیک اراضی کی ذاتی ملکیت کی اجازت صرف اس حد تک دی جاسکتی ہے جو زمیندار بجائے خود زیر کاشت لا سکے۔ پس علامہ مخابرہ (زمین سے بٹائی وصول کرنا) کی حرمت میں قانون کے نفاذ کے حق میں تھے اور ایسی زرعی اصلاحات کے نفاذ کے

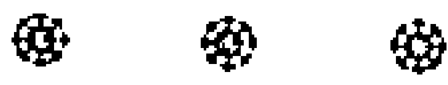
خواہش مند تھے جن کے ذریعہ ان کے وضع کردہ اصول کے مطابق اراضی کی حد ملکیت مقرر کی جاسکے۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ جو اراضی حکومت کی تحویل میں آئے۔ اس میں سے نصف کاشتکاروں میں اقساط کی صورت میں فروخت کی جائے۔ مزید برآں وہ زرعی آمدنی پر اسی تناسب سے ٹیکس وصولی کے حامی تھے۔ جس طرح انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے اور جس طرح ایک متعین حد تک کی آمدنی والے انکم ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دیے جاتے ہیں۔ اسی تناسب سے وہ چاہتے تھے کہ چھوٹے زمینداروں کو مالیہ اور لگان معاف کر دیا جائے۔

۱۱۔ علامہ کو مزدوروں، کسانوں اور طالب علموں کی مشکلات کا احساس تھا اور ان کے اغراض و مقاصد کے ساتھ دلی ہمدردی رکھتے تھے۔ لیکن آپ نے انھیں ہمیشہ یہ تلقین کی کہ بحیثیت مسلمانوں کے اپنی حقیقت اور مقام کو پہچانیں، قرآن کی اقتصادی تعلیمات پر نظر غائر ڈالیں اور کوئی ایسا طریق عمل یا نصب العین اختیار نہ کریں جو قرآنی تعلیم کے منافی ہو۔ علامہ مسلمانوں کی دینی، سیاسی، معاشی، فکری اور تمدنی آزادی کے علمبردار تھے۔ اس سبب وہ کیپٹلسٹ اور سوشلسٹ دونوں قسم کے استعمار سے مخالف تھے۔ انھوں نے خصوصاً نوجوانان ملت کو تلقین کی کہ اغیار کے افکار و تحقیق یا ان سے کسی قسم کی امداد کی گدائی ہمیشہ محکومی اور استحصال کے رستے کھولتی ہے۔ اس لیے وہ اپنے آپ میں تحقیق کا جذبہ پیدا کریں اور اپنی جدت فکر و عمل کے ذریعہ اسلامی تمدن کے تاریخی تسلسل کو نگاہ میں رکھتے ہوئے، قرآن کی تعلیمات کی روشنی میں ملک و ملت کے تحفظ اور مادی و روحانی فلاح و بہبود کی خاطر نئی راہیں تخلیق کریں۔ علامہ انسانی زندگی میں تخلیقی عمل کو اس قدر اہمیت دیتے تھے کہ ان کی نگاہ میں تخلیقی گناہ بھی ثواب کی حیثیت رکھتا تھا۔

علامہ کے معاشی تصورات سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ ان کا منتہائے نظر اسلام کے صالح اور متوازن معاشی نظام کے نفاذ کے ذریعے دراصل درمیانے طبقے کے عوام کی ریاست کا قیام ہے۔ اسلامی ضابطہ اخلاق میں کسی فرد کی عزت و تکریم کا انحصار اس کی امارت یا غربت پر نہیں بلکہ اس کی شرافت پر ہے۔ پس علامہ کا مقصد ایک ایسا معاشرہ وجود میں لانا ہے جس میں غریب کا معیار زندگی بلند کر کے اسے درمیانہ طبقہ تک پہنچنے کی سہولتیں فراہم کی جائیں اور امیر کے ذرائع آمدنی کو محدود کر کے اسے درمیانہ طبقہ سے تجاوز کرنے سے روکا جائے۔ اسی طرز عمل کو اقتصاد کہا جاتا ہے اور علامہ کے نزدیک اسلامی اخوت کے حصول کے لیے یہی اعتدال کا رستہ ہے جو آسان بھی ہے اور قابل عمل بھی۔

اب رہا یہ سوال کہ اقبال کے معاشی تصورات کے نفاذ کا طریقہ کیا ہے؟ ظاہر ہے علامہ اسلامی معاشی جمہوریت کے قیام کے خواہشمند تھے۔ان کے اصول کی وضاحت اقتصادیات کی مروجہ اصطلاحوں کی روشنی میں کی جائے تو وہ مخلوط معیشت کے حامی تھے۔یعنی ایسی معیشت جو نجی کوشش کو ایک متعین حد تک قبول کرے، اراضی کی حد ملکیت مقرر کرے اور ساتھ ساتھ ریاستی تحویل کا اصول بھی نافذ کرے۔ان کے ہاں اقتصاد، یا دولت کی مساویانہ تقسیم خروج یا خراج کے ذریعہ نہیں بلکہ اخوت اور برضائے عوام یعنی جمہوری طرز عمل ہی سے بحال کی جاسکتی ہے۔بالفاظ دیگر علامہ سیاسی جماعتوں کے ذریعہ عوام کے منتخب نمائندوں پر مشتمل مرکزی یا صوبائی اسمبلیوں کو یہ اختیار دینا چاہتے تھے کہ ان کے معاشی تصورات کو آئینی شکل دے کر نافذ کریں۔لیکن پاکستان کے قیام سے لے کر آج تک اقبال کے معاشی تصورات کا آئینی شکل میں نفاذ کیوں نہیں ہوا؟اس سوال کا جواب علامہ کے اپنے اشعار میں پنہاں ہے:

سب اپنے بنائے ہوئے زنداں میں ہیں محبوس
خاور کے ثوابت ہوں کہ افرنگ کے سیّار
پیرانِ کلیسا ہوں یا شیخانِ حرم ہوں
نے جدتِ گفتار ہے، نے جدتِ کردار
ہیں اہل سیاست کے وہی کہنہ خم و پیچ
شاعر اسی افلاسِ تخیل میں گرفتار



اقبال اور سیکولرزم

بقول علامہ اقبال حیات کی بنیاد اصلاً روحانی ہے۔ یہ لافانی اصول اپنے آپ کو تغیر اور مختلف نوع کی نئی صورتِ حالات میں ظاہر کرتا رہتا ہے۔ فرماتے ہیں، ''ایسے معاشرے کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس اصول پر استوار کی گئی ہو، لازم ہے کہ اپنی اجتماعی زندگی کو ثبات اور تغیر کی قدروں سے منسلک کرے۔'' یہاں ثبات کی قدر سے اُن کی مراد 'عبادات' ہیں اور تغیر کی قدر سے مراد وہ قرآنی احکام ہیں جن کا تعلق 'معاملات' سے ہے۔ بالفاظِ دیگر اقبال اس تفریق کو تسلیم کرتے ہیں کہ شریعت کے اُن قوانین کی تعبیریں، جن کا تعلق 'معاملات' سے ہے، اصولِ تغیر کے تحت، بذریعہ اجتہادی عمل، وقت کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے تبدیل کی جاسکتی ہیں[1]

اسی پس منظر میں اقبال اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی آج کی 'روشن خیال' نسل یہ مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہے کہ انھیں اسلام کے بنیادی فقہی اصولوں کی تعبیر اپنے تجربات اور جدید زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق کرنے کی اجازت دی جائے[2]

ارشاد ہوتا ہے:

روح نیچرل (طبعی)، میٹیریل (مادی) اور سیکولر (دنیاوی) ذرائع سے اپنے کے اظہار کے مواقع تلاش کرتی رہتی ہے۔ اس لیے جو کچھ بھی سیکولر (دنیاوی) کی صورت میں نظر آتا ہے وہ اپنے وجود کی اصل کے اعتبار سے مقدس ہے۔ علم جدید نے جو سب سے اہم خدمت، اسلام ہی نہیں بلکہ درحقیقت تمام ادیان کے لیے انجام دی ہے، وہ اُن حقائق کے بارے میں اُس کا مشاہداتی تبصرہ ہے جنھیں ہم 'مادی' یا 'طبعی' کہتے ہیں۔ اس تبصرے نے یہ ثابت کردیا ہے کہ بظاہر جو ہمیں 'مادہ' کی شکل میں دکھائی دیتا ہے، اس کا حقیقت میں کوئی وجود نہیں جب تک کہ ہم اس کی موجودگی کو 'روح' کے اندر دریافت نہ کریں۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ دنیا گناہوں کی گندگی سے اٹی پڑی ہے، قطعی غلط ہے۔ 'مادہ' کی بیکراں وسعت کا مطلب یہی ہے کہ وہ 'روح' کی اپنی نمود اور اظہار کے لیے راہ

فراہم کرتی رہے۔ پس اس اعتبار سے تمام سرزمین مقدس اور آلائشوں سے پاک ہے۔[۳]

اقبال کے نزدیک مسلمانانِ عالم اُس قسم کے قبل از جدید (پری موڈرن) عہد سے گزر رہے ہیں جس طرح 'پروٹسٹنٹ' انقلاب کے دوران یورپ کا مذہبی چہرہ تبدیل ہوا تھا۔ مسیحی یورپ میں مارٹن لوتھر کی اصلاحی تحریک، بقولِ اقبال، بنیادی طور پر ایک سیاسی تحریک تھی جس کے زیرِ اثر یورپ میں قومی ریاستیں (نیشن اسٹیٹس) نمودار ہوتی چلی گئیں۔ اُس زمانے میں جن یورپی سیاسی مفکروں نے 'سیکولرزم' کا فلسفہ پیش کیا اُن میں سے بیشتر یا تو مادہ پرست دہریے تھے یا 'ایگناسٹک' (لاادری)۔ انھوں نے رائج مذہبی عدالتوں کے دائرۂ اختیار کو صرف کلیسا سے متعلق مذہبی عناصر تک محدود رکھنے پر اصرار کیا اور عوام الناس کو اُن کے دائرۂ اختیار میں لانے کی مخالفت کی۔ اُن کا استدلال یہ تھا کہ اخلاقیات کے اصولوں پر صرف مسیحیت ہی کی اجارہ داری نہیں کہ اُن کی خلاف ورزی کی صورت میں جو تعزیری شکل میں سزائیں دی جائیں وہ مستقل اور غیر متبدل ہوں بلکہ اخلاقیات کے اصول دراصل انسان ترتیب دیتا ہے اور وہ جامد، مستقل یا غیر متبدل نہیں بلکہ گزرتے وقت کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ریاست میں اخلاقیات کی خلاف ورزی کے سلسلے میں خدا یا کلیسا کے بنائے ہوئے مستقل قوانین کی بجائے انسان کے بنائے ہوئے متبدل قوانین کا نفاذ کیا جائے۔

اس بحث کا نتیجہ بالآخر یہ نکلا کہ یورپ کی نئی قومی ریاستوں میں عالمگیر مسیحی اخلاقیات پر مبنی قوانین کے بجائے 'نیشنل' یا رائج قومی تصورِ اخلاقیات کی بنیاد پر انسان کے بنائے ہوئے سول اور فوجداری قوانین نافذ کر دیے گئے اور یوں ریاست اور کلیسا الگ ہو گئے۔ بہر حال اگر کلیسا کے پاس 'اجتہاد' جیسا کوئی عمل ہوتا تو عین ممکن ہے کہ عالمگیر مسیحی قوانین کی تعبیر انسانی اخلاقیات کی بدلتی ہوئی قدروں کے مطابق کی جاسکتی اور یورپ میں ریاست اور کلیسا کی علاحدگی کی ضرورت نہ پڑتی۔ بہر حال ایک مسئلہ جسے سمجھنے کی ضرورت ہے یہ ہے کہ 'سیکولر' یا انسان کے بنائے ہوئے قوانین کے زیرِ اثر یورپی قومی ریاستوں کے شہری بحیثیت مجموعی اپنے مذہبی عقائد سے منحرف نہیں ہوئے۔ یعنی یورپ کے مسیحی معاشروں نے صرف 'معاملات' کی حد تک قانون سازی کے بارے میں 'سیکولرزم' اختیار کیا۔ جہاں تک 'عبادات' کا تعلق ہے ریاست نے کوئی مداخلت نہ کی بلکہ مسیحی فرقے اپنی اپنی روایات کے مطابق عبادت کرنے میں آزاد رہے۔ آج بھی جو صلیبی جنگ اسلام کے خلاف لڑی جارہی ہے اس کا پس منظر کسی نہ کسی شکل میں پرانی مذہبی منافرت ہی کا اظہار ہے۔

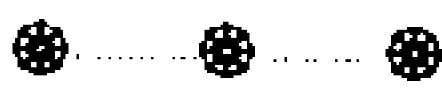
مگر دنیائے اسلام میں علما نے یورپی 'سیکولر' ریاست کو 'لادین' یا 'بے دین' ریاست قرار دیا جس سے یہ تاثر قائم ہوا کہ ایسی ریاست کے شہری بھی مذہبی عقائد سے لاتعلق یا مذہب کے مخالف ہوگئے ہیں۔ لہٰذا جب ترکی نے 'سیکولرزم' کو بطور قومی نظریہ قبول کیا تو اس کی مذمت کی گئی کہ لادین ریاست کے شہری ہونے کے سبب ترک قوم اسلام سے منحرف یا مرتد ہوگئی ہے۔ حالانکہ ایسا نہ تھا۔ ترکوں نے 'معاملات' کی حد تک شریعت کے قوانین کی بجائے 'سیکولر' قوانین کا نفاذ قبول کیا۔ جہاں تک 'عبادات' کا تعلق ہے ترک تب بھی مسلمان تھے اور اب بھی مسلمان ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو آج کوئی بھی ریاست جو 'سیکولر' ہونے کا دعویٰ کرتی ہے دراصل لادین یا مذہب کی مخالف نہیں (ماسوا سابق سویٹ یونین کے جہاں دہریت کو ریاستی پالیسی کی حیثیت سے عوام پر نافذ کیا جاتا تھا) لیکن یہ وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ آج کی 'سیکولر' ریاست سے مراد ایسی نظریاتی ریاست ہے جو مذہب کے معاملے میں غیر جانب دار ہو، 'عبادات' کے ضمن میں ہر شہری کو مذہبی آزادی فراہم کرے اور تمام شہریوں میں کسی امتیاز کے بغیر برابری کے اصول کو رائج کرے۔ کیا یہی وہ اصول نہیں جس کی جھلک علامہ اقبال کے اس قول میں دکھائی دیتی ہے کہ اسلام کا اصل مقصد 'روحانی جمہوریت' کا قیام ہے؟[۱۳]

جہاں تک پاکستانی مسلمانوں کا تعلق ہے 'سیکولرزم' پر بحث کی ایک اور اہم جہت بھی ہے جس پر توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا شریعت کے ایسے قوانین جن کا تعلق 'معاملات' سے ہے، پر ایمان ایک مسلمان کے عقیدے کا حصہ ہیں؟ سوال کا جواب اس شکل میں دیا جاسکتا ہے کہ مسلم اکثریتی ریاستوں میں اسلامی اخلاقیات کے نظام کا انعقاد بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔ اس اعتبار سے شریعت کے سول اور فوجداری قوانین جن کا تعلق 'معاملات' سے ہے، وہ مسلمانوں کے ایمان کا حصہ تصور کیے جائیں گے۔ ترکوں کے 'معاملات' کے سلسلے میں شریعت کے قوانین کی بجائے 'سیکولر' قوانین کے نفاذ پر علما کا اعتراض اس اعتبار سے درست قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر کسی اسلامی یا مسلم ریاست کے مسلمان یہ تقاضا کریں کہ شریعت کے قوانین وقت کی جدید ضروریات کے تحت ایک نئی تعبیر کے محتاج ہیں، تو کیا انھیں اسلام سے منحرف، مرتد یا کافر قرار دیا جائے گا؟ اقبال کے نزدیک 'معاملات' سے متعلق تمام شرعی احکام کی تعبیر، قانونِ تغیر کے بنیادی اصول کے تحت، اجتہادی عمل کے ذریعے، وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق، پارلیمنٹ میں قانون سازی یا عدلیہ کے فیصلوں سے کی جاسکتی ہے۔ البتہ بقول اُن کے، غیر اسلامی طاقتوں کے

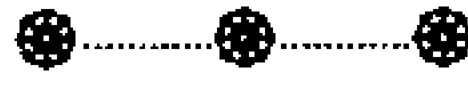
تسلط کے دوران اور تنزل کی قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے اگر علمانے مسلم امہ کے تحفظ کی خاطر شرعی قوانین کی تعبیر کے سلسلے میں جدّت پسندی کے فروغ کو روکا، تو ان حالات کے تحت یہ عمل درست تھا، مگر اب آزاد اسلامی ریاستوں کے مسلمانوں کے لیے پیچھے کی سمت جانا ممکن نہیں۔ پس اگر ہم نے اندھی تقلید کا پرانا رویہ ترک نہ کیا اور معاملات یا اخلاقیات کے بارے میں احکام کی انھی تعبیروں سے چمٹے رہے جو ماضی کے فقہا نے اپنے اپنے ادوار کی ضرورتوں کے مطابق مرتب کی تھیں، تو شریعت کی ایسی تمام تعبیریں مع آئمہ کے آپس میں شدید اختلافات، پیچھے رہ جائیں گی اور مسلمان وقت کی رو میں بہتے ہوئے آگے نکل جائیں گے۔ یعنی علما کی تنگ نظری اور فقہی مدارس کے گہرے اختلافات کے باعث مجبوراً ہر مسلم قوم کو اپنے تمدنی اور اخلاقی نقطۂ نگاہ کے مطابق، بدلتے ہوئے زمانے کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، انسان کے بنائے ہوئے قوانین پر انحصار کرنا پڑے۔ اقبال کے نزدیک فی الحال مسلم ریاستوں کی باگ ڈور اوسط درجے کے قائدین اور سوچنے سمجھنے سے عاری مسلم عوام کے ہاتھوں میں ہے اور ایسی ذی فہم اور بلند پایہ شخصیتیں موجود نہیں جو قیادت فراہم کرسکیں۔ اسی بنا پر وہ متنبہ کرتے ہیں: [۵]

> ہمارے آج کے علما یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ کسی قوم کی تقدیر کا انحصار اس بات پر نہیں کہ اُسے کسی نہ کسی اصول کے تحت مستقل طور پر منظم رکھا جائے، بلکہ اس بات پر ہے کہ قوم کس قسم کی قابل اور طاقتور انفرادی شخصیتیں پیدا کرسکنے کی اہل ہے۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں محض تنظیم ہی پر زور دیا جائے، فرد کی اہمیت کلی طور پر ختم ہوجاتی ہے۔ فرد اپنے گردونواح سے معاشرتی فکر کی دولت تو حاصل کرلیتا ہے، مگر وہ اپنی فطری اجتہادی روح گنوا بیٹھتا ہے۔ پس اپنی گزشتہ تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کا مصنوعی احیا کسی قوم کے زوال کو نہیں روک سکتے۔ تاریخ کا سبق یہی ہے کہ ایسے نظریات جنھیں کسی قوم نے خود متروک قرار دیا ہو، اُس قوم میں کبھی قوت حاصل نہیں کرسکتے۔ کسی قوم کے زوال کو روکنے کے لیے جس قوت کی ضرورت ہے وہ خود شناس افراد کی پیدائش، پرورش اور حوصلہ افزائی ہے۔ ایسی شخصیتیں ہی زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف کرتی ہیں اور ایسے نئے معیار دریافت کرتی ہیں جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھنے کے قابل ہوجاتے ہیں کہ ہمارے گردونواح دائمی نہیں بلکہ بدلے جاسکتے ہیں۔



حوالے اور حواشی

۱- تشکیل جدید،۱۹۸۲ء، ایڈیشن،ص۔۱۴۷
۲- ایضاً،ص۔۱۶۸
۳- ایضاً،ص۔۱۵۵
۴- ایضاً،ص۔۱۸۱
۵- ایضاً،ص۔۱۵۱



خطبات اقبال کی عصری معنویت

علامہ اقبال کے انگریزی خطبات جن کا اردو ترجمہ نذیر نیازی مرحوم نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے عنوان سے شائع کیا، جنوری ۱۹۲۹ء میں اُن کے سفرِ جنوبی ہند کے دوران مدراس، میسور اور حیدر آباد (بعد ازاں علی گڑھ) میں دیے گئے۔ اقبال کا یہ سفر ایک خالصتاً علمی سفر تھا۔ لیکن حیاتِ اقبال میں اس کی اہمیت سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ اپنے ان خطبات کے ذریعہ انھوں نے اسلامی تمدن کی قدیم فکری روایات فکرِ جدید کی روشنی میں پیش کر کے عہد حاضر کے مسلمانوں کو ترغیب دی کہ مستقبل میں ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانے کی کوشش کریں۔

اقبال کو احساس تھا کہ حالات بدل گئے ہیں۔ مسلمانوں کی نئی نسل فکری طور پر مغرب کی طرف کھچی چلی جا رہی ہے۔ انھیں خدشہ تھا کہ مبادا یورپی نظریات کی ظاہری چمک سے خیرہ ہو کر صحیح راہ سے بھٹک جائے اور کوئی دوسری راہ اختیار کر لے۔ ویسے ان کے خیال میں نئی نسل کے اس رجحان میں کوئی قباحت نہ تھی کیونکہ یورپ کی جدید تہذیب فکری طور پر اسلامی تمدن کی ایک ترقی یافتہ صورت تھی۔ پس وہ جدید فکر کی روشنی میں علوم اسلامیہ کے احیا کے خواہشمند تھے کیونکہ ان کے نزدیک اگر ایسا نہ کیا گیا تو یورپ کے "معنوی استیلا" کا اندیشہ تھا۔ اقبال کو یہ بھی یقین تھا کہ ہندوستان کے مسلمان سیاسی اعتبار سے دیگر ممالک اسلامیہ کی کوئی مدد نہیں کر سکتے لیکن دماغی اعتبار سے ان کی بہت کچھ خدمت کر سکتے ہیں۔

ان کے نزدیک احیائے علوم اسلامیہ کے بغیر چارہ نہ تھا۔ کیونکہ ایسے احیاء کے ذریعے ہی اسلام اور علوم جدیدہ کی حیاتِ ذہنی کا ٹوٹا ہوا سلسلہ دوبارہ جوڑ کر مسلمانوں کو سائنس اور ٹکنالوجی کے میدانوں میں ترقی کرنے کی ترغیب دی جا سکتی تھی اور انھیں اس حقیقت کا احساس دلایا جا سکتا تھا کہ یورپی تمدن کے فکری اور سائنٹفک پہلوؤں کو قبول کرنے سے مراد کسی قسم کے غیر اسلامی علوم کی تحصیل یا تقلید نہیں بلکہ جو کچھ مسلمانوں نے اپنے عالم بیداری میں یورپ کو دیا اور جس پر یورپ

نے ان کی خوابیدگی کے دوران اضافے کیے، اس فکری تسلسل کو ترقی یافتہ شکل میں واپس لے کر مزید آگے بڑھانا ہے اور تجسس کا ایسا ماحول پیدا کرنا ہے جس میں تحقیق، تخلیق، اختراع اور ایجاد کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا جاسکے۔

اقبال احیائے علوم اسلامیہ کے ساتھ دینی فکر کو بھی جدید انداز میں پیش کرنے کے آرزومند تھے اور علوم دینیہ کو جدید سائنٹیفک فکر کے ہمدوش بنانا چاہتے تھے۔ ان کی رائے میں قدیم اسلامی دینیات یا علم کلام، جس کا ماخذ زیادہ تر یونانی فکر وحکمت تھا، کے تار و پود بکھر چکے تھے۔ اس کی نئی شیرازہ بندی کی ضرورت تھی۔ ان کی نگاہ میں یورپ نے عقل اور الہام کو ہم آہنگ بنانے کا طریقہ مسلمانوں سے سیکھا۔ مگر وہ اس طریق سے اپنی دینیات کو فکرِ جدید کی روشنی میں از سرنو تعمیر کرنے میں مسلمانوں سے بہت آگے نکل گئے۔ اقبال کے ہاں اسلام نہایت سادہ اور عقلی مذہب ہے اس لیے اس میں جدید دینیات یا نئے علم کلام کی طرح ڈالنا آسان ہے۔

ایک اور اہم مسئلہ جس کی طرف ان کی توجہ شروع ہی سے مبذول تھی وہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو کا مسئلہ تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اجتہاد کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا۔ مگر دنیائے اسلام اور بالخصوص علمائے ہندوستان کی روایتی قدامت پسندی کے پیشِ نظر یہ ایک نہایت نازک مسئلہ تھا اور اقبال کو اس ضمن میں اپنے خیالات کے اظہار پر بعض لوگوں نے کافر کہنا شروع کر دیا تھا۔ اس کے باوجود وہ عہد حاضر کے تقاضوں کے مطابق نئے اجتہاد کے بارے میں اپنی تحقیق جاری رکھنا چاہتے تھے۔

مختصراً ان خطبات کے اصل مخاطب تو جوانانِ ملت ہیں اور خصوصی طور پر وہ مسلم نوجوان جو یورپی یا مغربی تہذیب سے یا تو متاثر ہیں یا جنھوں نے آئندہ اس سے اثر قبول کرنا ہے۔ علاوہ اس کے ان خطبات کا مقصد یہ تلقین کرنا بھی ہے کہ مسلمان مسلمان بھی رہیں اور ماڈرن بھی ہوں۔

ایک غور طلب سوال جو اٹھایا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ آج کے تناظر میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ان خطبات کی کیا اہمیت ہے؟ اس کا جواب تو یہ ہے کہ جب یہ خطبات دیے گئے یا جب ان کی اشاعت ہوئی تب اقبال کا تخاطب ہندوستانی مسلمانوں ہی سے تھا۔ بہرحال قیام پاکستان کے بعد مسلمانانِ ہند کی سیاسی حیثیت متفرق اقلیتوں میں ایک ایسی بڑی اقلیت کی ہے جسے بہر صورت اکثریتی طور پر غالب ہندو معاشرے میں زندگی بسر کرنا ہے۔ ہندوستان کی سیاسی قیادت بحیثیت مجموعی اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہے کہ ہندوستانی قوم کی وحدت اور ملکی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے سیکولرزم کا فروغ نہایت ضروری ہے اور یہ کہنا بھی شاید غلط نہ ہو کہ اگر ہندوستان

میں کچھ مسلمان معاشی طور پر آسودہ حال نظر آتے ہیں تو اس کا سبب بھی انڈین سیکولرزم ہے۔ سو ظاہر ہے کہ ہندوستان میں اگر ہندو بنیاد پرستی کو فروغ حاصل ہوگا تو وہ قوم و ملک کی تباہی کا باعث بن سکتا ہے۔ جہاں تک مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے، انھیں بھی سیاسی طور پر ہندوستان میں صحیح قسم کے سیکولرزم کے فروغ کی حمایت کرنی چاہیے۔ یہ طرزِ عمل نہ صرف ان کی اپنی ثقافتی اور معاشی بقا کے لیے اشد ضروری ہے بلکہ قوم پرستی اور حب الوطنی کا تقاضا بھی یہی ہے۔

جہاں تک اقبال کے خطبات کا تعلق ہے، ان کے علمی، ثقافتی اور فقہی پہلوؤں سے ہندوستان کے مسلمان یقیناً استفادہ کر سکتے ہیں۔ جیسے کہ میں نے اوپر عرض کیا ہے اقبال علوم اسلامیہ اور علوم جدیدہ کی حیات ذہنی کا ٹوٹا ہوا سلسلہ دوبارہ جوڑ کر مسلمانوں کو سائنس اور ٹکنالوجی کے میدانوں میں ترقی کرتے دیکھنا چاہتے ہیں۔ یعنی وہ ہندوستانی مسلمانوں کو تعلیمی پستی یا جہالت کے عالم میں رہنے کی بجائے جدید تعلیم سے آراستہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ صرف اس لیے ضروری نہیں کہ آج کے زمانہ میں معاشی خوشحالی کا راز سائنس اور ٹیکنالوجی کی تحصیل میں ہے بلکہ اس لیے بھی کہ جدید تعلیم کے ذریعہ ہی انسان تنگ نظری اور جہالت کے تاریک زندان سے چھٹکارہ حاصل کر کے وسیع النظری، رواداری اور ندرت خیالی کی روشن سرزمین میں داخل ہو سکتا ہے۔

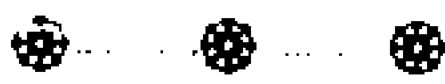
اسی طرح اقبال علوم دینیہ کو جدید سائنٹفیک فکر کا ہمدوش بنانا چاہتا ہیں، تاکہ علوم دینیہ کی جدید انداز میں وضاحت سے آج کے مسلمان کا ایمان زیادہ پختہ اور مضبوط ہو۔ یہ آج کا مسلمان وہی ہے جو جدید تعلیم سے آراستہ ہے اور جسے ہمارے قدامت پسند ملا تحقیر سے ''مغرب زدہ'' کے نام سے پکارتے ہیں۔

مزید برآں اقبال فقہ یا شریعت اسلامیہ کی تدوینِ نو آج کی ضروریات کے مطابق کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام میں صرف عبادات ہی قانونِ تغیر سے مبرا ہیں کیونکہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہے۔ لیکن معاملات کا تعلق چونکہ حقوق العباد سے ہے، اس لیے وہ سب کے سب قانونِ تغیر کے پابند ہیں اور انھیں مسلسل اجتہاد کے ذریعے وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالتے رہنے کی ضرورت ہے۔ پس وہ ہندوستانی مسلمانوں کو یہی مشورہ دیتے ہیں کہ معاملات کی حد تک لکیر کے فقیر نہ بنیں اور کم علم ملا کے ذریعے اپنا استحصال نہ کرائیں۔ وہ ان کی توجہ مسلم سیاست و ثقافت کے فروعی مسائل یا سراسیمگی پھیلانے والی تحریروں سے ہٹا کر بنیادی مسائل اور سنجیدہ تحریروں کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

پس افکار اقبال کی روشنی میں کیا مسلمانانِ ہندوستان میں جدید تعلیم کی توسیع کے لیے کوئی تحریک نہیں چلائی جا سکتی؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ مسلم ہند کے دینی مدارس اور دنیاوی مدارس ایک ہو جائیں، یعنی علی گڑھ اور ندوۃ العلما کی دوئی کا خاتمہ کر کے مسلمان وحدت کے اصول کو صحیح معنوں میں عملی طور پر اپنا لیں؟ مثلاً تعلیم کے میدان میں ''درس نظامی'' محض ایک قدیم لائحہ عمل ہے۔ اس کا تعلق عبادات سے نہیں، معاملات سے ہے۔ کیا آج کی ضروریات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس میں تبدیلیاں نہیں کی جا سکتیں؟ مسلمانوں کے شخصی قانون کے کئی پہلو ایسے ہیں جو وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق طالبِ اصلاح ہیں۔ یہ اصلاح دو طریقوں سے ہوتی چلی آئی ہے۔ ایک طریق کار تو عدالت کے فیصلے ہیں۔ مثلاً پاکستان میں عدالتوں کے فیصلوں کے ذریعے ہی مسلم عورت کے طلاق کا حق اب مسلم مرد کے طلاق کے حق کے برابر قرار دیا جا چکا ہے۔ دوسرا طریق کار قانون سازی کے ذریعے ہے۔ یعنی علما پر مشتمل ایسا کمیشن مقرر کیا جائے جو مختلف قانونی امور کے متعلق اپنی سفارشات حکومت کو پیش کرے تاکہ شخصی قانون کے بارے میں ان سفارشات کی روشنی میں نئی اصلاحی قانون سازی کی جا سکے۔ لیکن قانونی لڑائی عدالت سے باہر لڑنا اور وہ بھی ایسے اناڑی پن کے ساتھ لڑنا کہ دوسروں پر یہ تاثر مرتب ہو کہ مسلمانوں کے نزدیک عدالتی فیصلے کی کوئی اہمیت نہیں، دانشمندی نہیں بلکہ مسلمانوں کو سیاسی و ثقافتی خودکشی کے لیے مجبور کرنا ہے۔

بہرحال جس طرح پاکستان میں مختلف وجوہ کی بنا پر فکرِ اقبال کے احیاء کی ضرورت ہے، اسی طرح ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے بھی فکرِ اقبال کی ایسی تعبیر اور تشریح کی ضرورت ہے جو عام فہم ہو، جس کی ترسیل مسلم عوام تک ہو سکے اور وہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

مورخہ ۱۵ فروری ۹۳ء



اقبال کا ادب میں مقام

اقبال کا اردو شاعری میں کیا مقام ہے؟ اس کا صحیح تعین کرنا مشکل ہے۔ البتہ یہ حقیقت ہے کہ وہ خود اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کا خیال تھا کہ آئندہ آنے والی نسلیں بھی شاید انھیں شاعر تسلیم نہ کریں۔ اسی طرح وہ اپنے آپ کو فلسفیوں میں بھی شمار نہ کرتے تھے کیونکہ ان کی فکر میں کسی مربوط فلسفیانہ نظام کا وجود نہیں۔ وہ دینی موضوعات یا دینی فلسفہ کے مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے رہے، لیکن عالم دین ہونے کا دعویٰ کبھی نہ کیا۔ اگر ان سے کبھی پوچھا گیا کہ شعروشاعری آپ کا کیا تعلق ہے؟ تو فرمایا کہ میرے چند مخصوص خیالات ہیں جو لوگوں تک پہنچانا چاہتا ہوں اور انھیں لوگوں تک پہنچانے کی خاطر میں نے شاعری کو ایک ذریعہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔

کیا تھے وہ خیالات جو اقبال لوگوں تک پہنچانے کے درپے تھے اور اس قدر جلدی میں تھے کہ عقلی دلائل کو بالائے طاق رکھ کر قلب پر فوراً اثر انداز ہونے والے اشعار کا ذریعہ اختیار کیا؟ اردو میں شعر تو اقبال بچپن ہی سے کہتے تھے، مگر پہلی تصنیف اسرار خودی فارسی میں شائع کی۔ کیوں؟ غالباً بقول اُن کے وہ چاہتے تھے کہ ان کی بات صرف ایک محدود حلقہ تک پہنچے۔ فکر اقبال تک رسائی کے لیے اس تصنیف سے شناسائی ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اسرار خودی میں پھر انھی خیالات (یا انقلابی پیغام) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اقبال ایک پیغامبر کی حیثیت سے کسی ہمدم یا محرم کی سپرد کرنا چاہتے تھے۔ اقبال صاحبِ فکر تھے، انھیں کسی صاحبِ عمل کی تلاش تھی۔ مگر لہجہ رازدارانہ تھا:

خواہم از لطف تو یارے ہمدمے　　از رموز فطرت من محرمے
تا بجان او سپارم ہوئے خویش　　باز بینم در دل او روئے خویش
ساز از مشت گل خود پیکرش
ہم صنم او را شوم ہم آزرش

دوسری زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اسرارِ خودی کے ذریعہ اقبال نے کم از کم برصغیر کے مسلمانوں کو توحیدِ وجودی کے مجمع البحرین کی ظلمات سے نکال کر توحیدِ اسلامی کے روزِ روشن میں لا کر کھڑا کر دیا۔ صوفیوں اور سجادہ نشینوں نے بڑا واویلا کیا، ہنگامہ بپا کیا۔ بیشتر اقبال کی خلاف صف آرا ہو گئے توحیدِ وجودی اور توحیدِ اسلامی میں امتیاز پر بحث مدتوں جاری رہی۔ مگر اقبال اپنے موقف پر قائم رہے:

اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی دراصل تمدنِ اسلامی کی اقدار کے احیاء کے ذریعہ ایک نئے مسلم فرد اور نئے مسلم معاشرے کو وجود میں اژدہامِ مسلمین یا ہجومِ مومنین میں رفتہ رفتہ ملی شعور پیدا ہوا اور جب وہ خوابِ غفلت سے بیدار ہوئے تو ایک صاحبِ عمل محرمِ اقبال کی زیرِ قیادت ایک منظم قوم میں منتقل ہو چکے تھے۔ اسی صاحبِ عمل کے ہاتھوں برصغیر میں اسلام کو علاقائی شناخت نصیب ہوئی۔ جب اقبال نے خطبہ الہ آباد میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کا تصور پیش کیا تو بعض یار لوگوں نے پھبتی کسی تھی کہ خطبہ کیا دیا، غزل پڑھ ڈالی ہے۔ ذرا غور کیجیے، تاریخِ عالم میں نئی قومیں یا نئی ریاستیں تو سیاسی مدبروں کے ہاتھوں وجود میں آتی ہیں۔ کیا کوئی ایسی مثال بھی موجود ہے جہاں کوئی شاعر کسی نئی قوم یا نئے ملک کو منصۂ شہود میں لانے کا سبب بنا ہو؟ یہی اردو زبان کی اس شاعر یا شاعیر کا کمال ہے۔ اور اردو زبان بھی مستحق داد ہے کہ اس نی فکر و شعر اقبال کا بھاری بوجھ اٹھا کر دبستانِ اردو میں انھیں سنگِ مرمر کی ایک نئی عمارت تعمیر کرنے میں مدد دی۔

اقبال پر اعتراض کیا گیا کہ وہ انسانیت کے نہیں بلکہ صرف مسلم فرقہ کے شاعر ہیں۔ اس پر سر تیج بہادر سپرو نے جواب دیا کہ اگر کالی داس شکنتلا لکھے تو اسے کوئی ہندو فرقے کا شاعر نہیں کہتا۔ اور اسی طرح اگر فردوسِ گمگشتہ ملٹن تحریر کرتے تو اسے کوئی مسیحی فرقے کا شاعر قرار نہیں دیتا۔ پس اگر اقبال کی شاعری، روحِ اسلامی کو زمانۂ حال کی روشنی میں ظاہر کرنے کی کوشش ہے تو اس پر تنگ نظری اور فرقہ پرستی کی تہمت کیوں لگائی جاتی ہے؟

قطع نظر ایسے تمام اعتراضات کے اقبال اپنی آپ کو اسلامی شاعر سمجھتے تھے جیسے کہ اسرارِ خودی کی آخری نظم ''عرضِ حالِ مصنف بحضور رحمۃ للعالمین'' میں ارشاد ہوتا ہے کہ اگر مرے اشعار کے کسی بھی حرف میں قرآن کے علاوہ کچھ اور پوشیدہ ہے تو روزِ قیامت مجھے رسوا کیجیے اور اپنے بوسۂ پا سے محروم رکھیے۔ لیکن اگر میں نے اپنی اشعار میں قرآن ہی کے موتی پروئے ہیں اور مسلمانوں سے حق بات کہی ہے تو میرے لیے خدائے عزوجل کے روبرو عرض کیجیے کہ میرا عشق عمل سے بغل گیر ہو جائے۔

اقبال اور شعر اقبال کی مسلمانی کے بارے میں برصغیر کے بعض مستند علمائے کرام کی آراء پر نگاہ رکھنا بھی خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ تفہیم القرآن میں مولانا مودودی قرآن مجید کی سورہ شعراء (۲۶: آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں وہ شاعر معتوب ہیں جو عشق بازی، شراب نوشی یا آوارگی کے مضامین بیان کریں۔ بازاری عورتوں یا کسی کی بہو بیٹی کے حسن کو موضوع سخن بنا کر پیش کریں۔ بقول اُن کے یہ وہ دہریے اور مادہ پرست شاعر ہیں جو اخلاق کی بندشوں سے آزاد، جسمانی لطیف ولذت کے پرستار، نجم حیوان قسم کی مخلوق، جنھیں احساس نہیں کہ مضامین ان کے لیے کوئی بلند تر مقصد ہو سکتا ہے۔ مگر جن شاعروں کو اُن سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، وہ چار خصوصیات کے حامل ہیں۔ پہلی یہ کہ مومن ہوں۔ دوسری یہ کہ اپنی عملی زندگی میں صالح ہوں، اخلاق کی بندشوں سے آزاد ہو کر جھک نہ مارتے پھریں۔ تیسری یہ کہ ذاتی طور پر اور اپنے کلام میں اللہ تعالیٰ کو اکثر یاد کرنے والے ہوں اور چوتھی یہ کہ ذاتی غرض کے لیے کسی کی ہجو نہ کریں، نسلی یا قومی عصبیتوں کی خاطر انتقال کی آگ نہ بھڑکائیں۔ مگر ظالموں کے مقابلے میں حق کی حمایت کے لیے ضرورت پڑے تو زبان سے وہی کام لیں جو ایک مجاہد شمشیر سے لیتا ہے۔

کیا اقبال کا شمار ایسے شاعروں میں ہوتا ہے جن میں یہ چار خصوصیتیں موجود ہوں؟ مولانا مودودی کے ہاں اس سوال کا جواب نہیں ملتا، البتہ اقبال کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اُن میں کچھ فرقہ ملامتیہ کی سے میلانات تھے، جن کی بنا پر اپنی رندی کا اشتہار دینے میں انھیں کچھ مزا آتا تھا۔ ورنہ در حقیقت وہ اتنے بے عملی نہ تھے۔ قرآن مجید کی تلاوت سے ان کو خاص شغف تھا۔ نماز بھی بڑے خشوع وخضوع سے پڑھتے تھے، مگر چھپ کر۔ ظاہر میں یہی اعلان تھا کہ نرا گفتار کا غازی ہوں۔ (ماہنامہ آتش فشاں، مودودی نمبر ۱۹۸۰ء، ص ۲۶)

مولانا حسین احمد مدنی سے اقبال کا مناظرہ ہوا تھا۔ بعد ازاں صلح صفائی ہو جانے کے باوجود انھیں نہ تو عمر بھر کبھی مولانا نے بخشا اور نہ اقبال نے مولانا کو معاف کیا۔ اقبال کے بارے میں مولانا حسین احمد مدنی کی رائے ہمیشہ یہی رہی کہ اقبال اپنی ساری زندگی غلط فہمیوں کا شکار رہے اور ساحرین برطانیہ کی سحر میں مبتلا۔ یعنی انگریز کے اشاروں پر ناچتے تمام عمر گزار دی۔ (متحدہ قومیت اور اسلام۔ ص ۹)

مجلس احرار کے قائد مولانا عطا اللہ شاہ بخاری کا اقبال کے متعلق فیصلہ تھا کہ اقبال کا قلم تو تمام عمر صحیح رہا لیکن قدم اکثر و بیشتر غلط (یاد اقبال از صابر کلوروی، ص ۵۷)۔

مولانا نجم الدین اصلاحی ارشاد کرتے ہیں کہ ہم ڈاکٹر صاحب مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں کیونکہ ہم نے اُن کے کلام کو بغور پڑھا ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ مرحوم کے جہاں سیکڑوں اور ہزاروں اشعار مفید ہیں وہیں ان کے کتنے اشعار ایسے ہیں جن میں کھلے بندوں اسلام اور اسلامی فلسفہ پر زد پڑتی ہے۔ پاکستان میں قانون سازی کا اصول فکر اقبال کی روشنی میں تو ہوسکتا ہے کیونکہ پاکستان جس اسلام کے نام پر بنا ہے وہ مرحوم ہی کے فلسفے کا دوسرا نام ہے۔ (مکتوبات شیخ الاسلام، جلد سوم، جون ۱۹۶۶ء ص ۱۶۱) یعنی صحیح اسلام کا پاکستان سے کوئی تعلق نہیں۔

اقبال کی انگریزی نثر میں مصنف یعنی خطبات: تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے بارے میں چند برس ہوئے ریاض (سعودی عرب) میں کسی سیمینار میں ایک سوڈانی عالم کی تحریک پر قرار دیا گیا کہ اقبال کی یہ کتاب کفریات پر مبنی ہے۔ اس لیے مسلمان اسے پڑھنے سے گریز کریں۔ اقبال کی اس تصنیف کے متعلق مولانا سید سلیمان ندوی کی ابتدا ہی سے یہ رائے تھی کہ یہ کتاب نہ لکھی جاتی تو بہتر تھا۔ شاید اسی بنا پر ان خطبات کا اردو ترجمہ خاصی مدت کے بعد شائع ہوا۔

اسی متنازعہ تصنیف پر تبصرہ کرتے ہوئے وقائع اقبال کے مصنف مولانا ابوالحسن ندوی فرماتے ہیں کہ وہ اقبال کو نہ تو معصوم سمجھتے ہیں نہ متقی و پرہیزگار، نہ رہبر دین، نہ امام مجتہد۔ نہ ان کی فکری کاوشوں کی تعریف میں، ان کے مداحین کی طرح، حد سے گزر جانا انھیں قبول ہے۔ ان کی رائے میں حکیم سنائی، عطار اور عارف رومی احترام واتباع شریعت، ہم آہنگی فکر وعمل اور یگانگتِ قول وفعل میں اقبال سے بہت آگے تھے۔ اقبال کے ہاں اسلام اور فکر اسلام کی بعض ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں جن کے ساتھ اتفاق کرسکنا بڑا مشکل ہے۔ اقبال کے بعض نوجوان حامیوں کی طرح، وہ اس بات سے بھی اتفاق نہیں کرتے کہ اقبال سے بہتر اسلام کو کوئی نہیں سمجھا سکا یا یہ کہ اسلامی علوم اور تاریخی حقائق کے متعلق جو معلومات اقبال کو حاصل ہیں وہ اور کسی کو حاصل نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ تمام عمر اقبال اپنی ہم عصر عالم شخصیتوں سے فیض یاب ہوتے رہے۔ ان کی نادر شخصیت میں بعض ایسی خامیاں تھیں جن کی تطبیق ان کے علم کی وسعت اور پیغام کی عظمت کے ساتھ نہیں ہوتی۔ بدقسمتی سے انھیں اپنی ان خامیوں سے نجات حاصل کرسکنے کا موقع نہ ملا۔ اُن کے خطباتِ مدراس میں کئی ایسے خیالات ونظریات پیش کیے گئے ہیں جو اہل سنت والجماعت کے کئی اعتقادات سے متصادم ہیں۔

اس مرحلے تک پہنچتے پہنچتے آپ نے غور کیا ہوگا کہ اقبال بقول خود نہ شاعر تھے، نہ فلسفی، نہ عالم دین۔ لیکن اگر وہ اپنے طور پر یہ سمجھنے لگے تھی کہ دراصل وہ انسانیت کے نہ سہی وہ اسلام کی شاعر تو ہیں تو خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی اشاعت کے بعد اُن کی مسلمانی کو بھی متنازعہ بنا دیا گیا۔ اقبال کو بخوبی احساس تھا کہ برصغیر کے نہ صرف عامی مسلمان بلکہ علمائے کرام بھی وسعت نظر سے عاری اور قدامت پسند ہیں، لہٰذا وہ نئے نظریات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ پس متنازعہ خطبات پیران کہن کے لیے تحریر نہیں کیے گئے تھے جن سے اقبال مایوس تھے بلکہ آنے والی نسلوں کی امانت تھے:

من کہ نومیدم ز پیرانِ کہن دارم از روزے کہ می آید سخن
بر جوانانِ سہل کن حروف مرا
بہر شاں پایاب کن ژرف مرا

اسی صورت حالات کے سبب اقبال کو یقین ہو گیا تھا کہ وہ اپنے آج کے نہیں بلکہ آنے والے کل کے شاعر ہیں:

نغمہ ام از زخمہ بے پروا ستم
من نوائے شاعرِ فردا ستم

اب ہم اس پہلو کی طرف آتے ہیں کہ اگر اقبال بقول خود اسلامی شاعر تھے تو شاعری کی بارے میں اُن کا اپنا مطمع نظر کیا تھا؟ یعنی ان کی اپنی رائے مین شاعری کا معیار کیا نہین اور کیا ہونا چاہیے؟ اقبال کے خیال میں مسلمانانِ برصغیر کا ادب اُن کی قومی انہطاط کے دور کا نتیجہ تھا۔ اس لیے انھیں کسی نئے ادبی نصب العین کی تلاش تھی۔ فرماتے ہیں:

آرٹ میں جو کچھ خوب ہے، ضروری نہیں کہ وہ زندگی میں خوب سے مشابہت رکھتا ہو۔ شاعری دراصل ساحری ہے اور حیف ہے اس شاعر پر جو قومی زندگی کی مشکلات وامتحانات میں دلفریبی کی شان پیدا کرنے کی بجائے فرسودگی وانحطاط کو صحت اور قوت کی تصویر بنا کر دکھائے۔ اس کی ذمہ داری تو یہ ہی کہ فطرت کی لازوال دولتوں مین حیات وقوت کا جو حصہ اُسے ودیعت کیا گیا ہے، اس میں اوروں کو بھی شریک کرے۔ نہ کہ اٹھائی گیر بن کر جو رہی سہی پونجی اس کے پاس ہے، اس کو بھی ہتھیالے۔

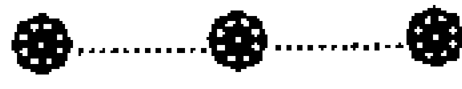
اقبال آرٹ کو حیاتِ انسانی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ اس لیے شاعری کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہیے کہ اس میں حیات بخشی کی صلاحیت کتنی ہے۔ ایسی شاعری جو اس صلاحیت سے محروم ہو اقبال کے نزدیک حیات کش ہے۔ ان کی رائے میں تمام انسانی عمل کا منتہائے نظر شوکت، قوت اور جوش و خروش سے بھری زندگی کی تحصیل ہے۔ پس ارفع و شاعر وہی ہے جو انسان کی خوابیدہ قوت عزم کو بیدار کرے اور اسے زندگی کی آزمائشوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی ترغیب دے۔ لیکن وہ سب کچھ جس کے اثر سے اونگھنے لگے اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں اس کی گرد و پیش موجود ہیں، جن پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے، ان کی طرف آنکھوں پر پٹی بنا دے، انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔

اقبال کی شاعری ہمیشہ اُن کے اپنے بیان کردہ اسی نصب العین کی پابند رہی۔ بلکہ ایک مقام پر اُسی کی وضاحت کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے:

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوزِ حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا، وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

شعر و فکر اقبال کی اب تک تر و تازگی کا باعث کیا ہے۔ صرف برصغیر میں مسلم ریاست کے قیام سے اُن کے خواب کی تکمیل نہیں ہوئی۔ وہ تمدن اسلامی کی احیاء کے شاعر تھے اور جب تک اُس احیاء کی تکمیل اُن کے واضح کردہ اصولوں کے مطابق نہیں ہو جاتی، ان کے افکار کی شگفتگی ہمیں اپنی طرف کھینچتی رہے گی۔ اقبال کے افکار کی تفہیم نو کی ضرورت ہے، خصوصی طور پر اُن کی جو تشکیل

جدید الٰہیات اسلامیہ کا موضوع ہیں اور جن کی طرف علما کرام نے اپنی قدامت پسندی اور تنگ نظری اور جدید تعلیم سے آراستہ نام نہاد روشن خیال طبقے نے اسلامی تمدن کی تاریخ سے اپنی لاعلمی یا ناواقفیت کے سبب آج تک ہاتھ نہیں لگایا۔ معلوم ہوتا ہے روح اقبال تقاضا کر رہی ہے کہ بطور شاعر اقبال کا پیچھا اب چھوڑ دیا جائے اور جو حقائق ان کی نثری تحریروں میں پوشیدہ ہیں انھیں منظر عام پر لانے کی کوشش کی جائے۔



نظریاتِ اقبال کی عملی اہمیت

علامہ اقبال کی زندگی میں سرمایہ دارانہ اور مارکسی نظام ہائے حیات کی آپس میں کشمکش شروع ہو چکی تھی۔ دونوں نظام اپنی اپنی نظریاتی برتری اور آیندہ کے انسان کے سیاسی اور معاشی مسائل حل کر سکنے کی اہلیت کا دعویٰ کرتے تھے۔ اقبال نے ان دونوں نظاموں کا مطالعہ بڑے انہماک سے کیا۔ انھوں نے ترقی یافتہ مغربی معاشرے کو قریب سے دیکھا تھا۔ انھیں علم تھا کہ مغربی معاشرے کی تشکیل جدید اس تغیر کا نتیجہ ہے جس سے یورپ احیائے علوم یونان کی تحریک سے گزر کر صنعتی انقلاب تک پہنچا تھا۔ اس تغیر کے باعث جدید مغرب نے اپنے قدرتی وسائل پورے طور پر استعمال کرتے ہوئے رفتہ رفتہ ایک عالمی منڈی قائم کی اور یورپ کی ملوں، صنعتی اور تجارتی اداروں نے فروخت کرنے کے لیے اس قدر سامان تیار کیا کہ کرۂ ارض کی گزشتہ تاریخ میں بحیثیت مجموعی کبھی اتنا سامان نہ بنایا گیا تھا۔ عالمی منڈی کے ذریعے ایک بیوپاری معاشرہ وجود میں آیا اور یہ بیوپاری معاشرہ ارتقا کی منازل طے کرتا ہوا ترقی یافتہ معاشرہ بن گیا۔ ترقی کے باعث یورپ میں خالصتاً مادی نوعیت کی کئی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں جو بالآخر سرمایہ دارانہ نظام کے عروج پر منتج ہوئیں۔ ترقی پذیر مغربی معاشرے میں فراوانی کو فروغ حاصل ہوا اور قلت مٹتی چلی گئی۔ وافر سامان بنا سکنے کی اہلیت نے یورپ میں دنیا بھر پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے ایک نئی اُمنگ پیدا کی۔ سرمایہ دارانہ نظام کے باعث عوام استحصال کا شکار ہوئے۔ ان تبدیلیوں نے یورپ میں بھی حسد و رقابت کی آگ بھڑکائی۔ نتیجے کے طور پر مختلف متضاد سیاسی و معاشی نظام ہائے حکومت وجود میں آئے اور ان کے اختلافات دو عالمی جنگوں کی صورت میں رونما ہوئے۔ پہلی جنگ عظیم تو اقبال کی حیات میں آئی جس نے عالم اسلام کی سیاسی، تمدنی اور معاشی آزادی کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن دوسری عالمی جنگ، جس کے بپا ہونے کے متعلق اقبال نے اپنے کلام میں پیش گوئی کر رکھی تھی، ان کی وفات کے بعد بپا ہوئی۔

اقبال اپنی تمام عمر اسلامی طرز حیات کے علمبردار رہے۔ اگر چہ وہ مغربی تصورات کو اپنانے کے مخالف نہ تھے، انھوں نے مسلمانوں کو ہمیشہ یہ تلقین کی کہ مغربی تصورات قبول کرتے وقت ان کا زاویۂ نگاہ مقلدانہ نہیں بلکہ ناقدانہ ہونا چاہیے۔ یعنی وہ مغرب کی اندھا دھند تقلید مت کریں۔ بلکہ مغربی تصورات کو اسلام کی کسوٹی پر پرکھیں۔ اگر ان کی اسلامی نظریات کے ساتھ تطبیق ہوتی ہو تو انھیں قبول کریں اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو انھیں رد کردینے میں تامل نہ کریں۔ یہ ہر اقبال شناس کو معلوم ہے کہ اقبال نے سرمایہ دارانہ نظام اور مارکسی نظام دونوں کو حیاتِ انسانی کے لیے ناکافی اور مضر سمجھتے ہوئے رد کردیا تھا۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اس خطۂ ارض کے لوگوں کی غربت کے مسئلہ کے حل کے بارے میں فکر مند نہ تھے۔ اقبال کی سب سے پہلی تصنیف اردو نثر میں علم الاقتصاد ہے جو ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے دیباچے میں تحریر کرتے ہیں:

اس میں کوئی شک نہیں کہ تاریخ انسانی کے سیلِ رواں میں اصول مذہب انتہا درجہ کا مؤثر ثابت ہوا ہے۔ مگر یہ بات بھی روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہوتی ہے کہ روزی کمانے کا دھندا ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے اور چپکے چپکے اس کے ظاہری اور باطنی قواء کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہا ہے۔ ذرا خیال کرو کہ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریاتِ زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرزِ عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے، بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینے کو اس قدر زنگ آلود کردیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود عدم برابر ہو جاتا ہے۔ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟...... ہمارا ملک کامل تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے اپنی کمزوریوں اور نیز ان تمدنی اسباب سے بالکل ناواقف ہے جن کا جاننا قومی فلاح و بہبود کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے۔ انسان کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہی ہیں ان کا حشر کیا ہوا ہے۔

اقبال نے غربت کے مسئلہ کی حل کے لیے ہی سرمایہ دارانہ نظام اور مارکسی نظام دونوں کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد انھیں رد کردیا تھا۔ اس مسئلہ کے حل کی سلسلہ میں وہ بالآخر کس نتیجہ پر پہنچے؟ اس سوال کا جواب قائد اعظم کے نام اقبال کے خط محررہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء میں موجود ہے۔ انھوں نے قائد اعظم کو تحریر کیا:

مسلمانوں کی غربت کے مسئلہ کا حل فقہ اسلامی کے جدید نظریات کی روشنی میں ارتقا اور نفاذ کے ذریعہ ممکن ہے۔ فقہ اسلامی کی طویل اور عمیق مطالعہ نے مجھے اس نتیجہ پر پہنچایا ہے کہ اگر اس ضابطۂ

قانون کو صحیح طور پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو کم از کم ہر شخص کو زندگی کی بنیادی ضروریات کی تحصیل کا حق مل سکتا ہے۔ لیکن شریعتِ اسلامی کا ارتقاء اور نفاذ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک برصغیر میں آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں قائم نہیں ہو جاتیں۔

بالفاظ دیگر اقبال کا خیال تھا کہ اگر برصغیر میں آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں قائم ہو جائیں تو قانونِ شریعت کی جدید نظریات کی روشنی میں ارتقاء اور نفاذ کے ذریعے مسلمانوں کی غربت کا مسئلہ یقینی طور پر حل کیا جا سکتا ہے۔

اقبال کی وفات سے لے کر اب تک دنیا کے مختلف ممالک (اور ہمارا ملک) کئی مراحل سے گزرے ہیں۔ دو عالمی جنگوں اور مغربی تصورات پر اقبال کے بے لاگ تبصرے کے باوجود ہمارے پسماندہ ملک بلکہ پسماندہ دنیا میں آج تک یہی سمجھا جاتا رہا کہ انسانی ترقی صرف عقلیت، ٹکنالوجی اور سرمایہ دارانہ نظام کو اپنانے ہی سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ پس ٹکنالوجی، دولت اور قوت کے مغربی تصورات نے ساری دنیا کو متاثر کیا۔ نو آبادیاتی سلطنتیں ختم ہوتی چلی گئیں اور ان کی جگہ کئی نئی پسماندہ آزاد قومی ریاستوں نے جو ترقی کی اس کی شبیہ عصرِ حاضر کی یورپی یا مغربی ترقی یافتہ معاشرے کی تصویر کے مطابق ترتیب دی۔ اس لیے ترقی سے مراد یورپییت یا مغربیت لی گئی اور یہ یقین کر لیا گیا کہ انسانی ترقی کی تحصیل کے لیے صرف دو ہی طریقے ہیں یعنی سرمایہ دارانہ نظام یا مارکسی نظام۔

مگر ۱۹۷۰ء کے بعد ترقی پذیر ممالک بالخصوص تیل پیدا کرنے والے ممالک ٹکنالوجی کی آزادی یا معاشی خود مختاری کی تحریک اور مغربی ممالک کی ترقی کے متعلق منافقانہ پالیسیوں، جن کے باعث ان کے اندر اور باہر ایک مشکل صورتِ حالات کا پیدا ہونا ناگزیر تھا، نے مغربی مفکروں کو مجبور کر دیا کہ وہ ترقی کے بارے میں اپنے تصورات کا از سرِ نو جائزہ لیں۔ مغرب میں اس نئے اندازِ فکر کا اصل سبب تیل کا بحران، عالمی افراطِ زر اور کلب آف روم کی پہلی رپورٹ ہیں جس میں ماہرین کی تحقیقات کے مطابق دنیا بھر کے ذخائرِ قوت اکیسویں صدی کے اختتام سے پیش تر یقینی طور پر ختم ہو جائیں گی۔ اس رپورٹ میں ماہرین اس نتیجہ پر بھی پہنچے ہیں کہ اس وقت تو فاقہ کشی کا سامنا ایشیا اور افریقہ کے صرف چند نہایت پسماندہ ممالک کو کرنا پڑ رہا ہے لیکن اگر دنیا کی آبادی میں اضافے کی رفتار کا یہی عالم رہا تو آنے والی صدی کے اختتام تک وسائل خوراک کی قلت کے سبب دنیا بھر کو فاقہ کشی کا سامنا کرنا ہوگا۔ تیل کے بحران، عالمی افراطِ زر، آبادی کے بلا قید پھیلاؤ

اور آئندہ صدی کے اختتام سے پیشتر دنیا کے ذخائرِ قوت اور وسائل خوراک کے خاتمے کے احتمال نے کئی مغربی مفکروں کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا ہے کہ ترقی کی تحصیل کے جدید طریق یعنی سرمایہ دارانہ نظام یا مارکسی نظام، انسان کے اپنی تقدیر پر قادر ہونے کے رستہ میں حائل ہیں۔ بعض اشتراکی مصنفین سوویٹ روس کی کارکردگی پر سخت برہم ہیں۔ ان کی نگاہ میں سوویٹ انقلاب نے بھی آج تک اپنی تمام تر توجہ انسانیت کی معاشی فلاح و بہبود کی بجائے مغرب کی صنعتی اور ٹکنالوجی کی برتری کو توڑنے کی طرف مبذول کی ہے جس میں اسے مکمل کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔ لہٰذا سوویٹ روس اور امریکہ ایک ہی عقیدہ کے پابند ہو کر رہ گئے ہیں جسے ''صنعتیت'' یا ''ٹیکنالوجیت'' کا نام دیا گیا ہے۔ مارکسی مصنف ہربرٹ مارکوس کی رائے میں مشرق اور مغرب دونوں میں سیاست دانوں کا ایک ایسا گروہ حکمران ہے جس کا مقصودِ نظر لبرل یا سوشلسٹ انقلاب نہیں بلکہ اپنی سوپر سٹیٹ کی طاقت میں اضافہ کرنا اور اپنے آپ کو مسلسل اقتدار میں رکھنا ہے۔ اشتراکی فلسفی میکسی ملین روبل کے نزدیک اگر مارکس آج دوبارہ زندہ ہو جائے اور دیکھے کہ مارکسی ملکوں میں کیا ہو رہا ہے تو وہ اپنے آپ کو مارکسی کہنا چھوڑ دے گا ان آزاد خیال مفکرین کی رائے میں سرمایہ دارانہ نظام اور مارکسی نظام دونوں عالمی اعتبار سے پسماندگی کو دور کرنے میں ناکامیاب رہے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق آج کی دنیا کی سیاست قوت واقتدار کی سیاست ہے، انسانی ترقی کی سیاست نہیں اور نظام دنیا کا توازن اعتماد کی بجائے ایک دوسرے سے خوف و ہراس پر قائم ہے۔ ان کی نگاہ میں جنگی ہتھیاروں کے حصول کی دوڑ نے دنیا میں ہر جگہ ایسی صورت پیدا کر دی ہے جس میں حیات کش ٹیکنالوجی کی تخلیق کو حیات بخش ٹیکنالوجی کی تخلیق پر ترجیح دی جاتی ہے اور اسی مقصد کے حصول کی خاطر ہر ملک اپنی آمدنی کا بیشتر حصہ صرف کرتا ہے۔ جنگی ہتھیاروں کے حصول کی دوڑ کے پس منظر میں دنیا افراطِ زر، آبادی کے مسلسل پھیلاؤ اور پسماندگی کی نہایت دردناک تصویر بن کر رہ گئی ہے۔ پس دنیا کے انتہائی ترقی یافتہ ممالک میں اب کسی کے پاس بھی پیش کرنے کے لیے ایسی کوئی معاشی تنظیم نہیں رہی جو انسان میں اپنے مستقبل کو بہتر بنا سکنے کے لیے نیا عزم پیدا کر دے۔

دنیا کے حالیہ اقتصادی بحران پر قابو پانے کے لیے مغرب کے بعض مفکروں نے اخلاقیات پر مبنی ایک نئے عالمی اقتصادی نظام کے قیام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کی رائے میں نوعِ انسانی کو جھوٹی تعریفوں سے سخت نقصان پہنچایا ہے مثلاً گورے اور کالے کی تمیز، کیپٹلسٹ اور سوشلسٹ کی تمیز یا ترقی یافتہ اور پسماندہ کی تمیز وغیرہ سراسر غلط اور انسانیت کے لیے مضر ثابت ہو

چکی ہیں۔ ان مفکرین کے نزدیک آیندہ صدی میں انسانیت کو اقتصادی بحران اور تباہی سے بچانے کے لیے اور انسانیت کی بقا کی خاطر ضروری ہے کہ ہر ملک اپنی آبادی کی منصوبہ بندی اپنے وسائل کے مطابق کرے اور اپنے وسائل کو پورے طور پر استعمال میں لائے۔ انسان میں اپنے آپ کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق ڈھال سکنے کی اہلیت ہے اور اسی طرح وہ تغیر سے پیدا شدہ نئے مسائل کو حل کر سکنے کی تخلیقی یا اختراعی قوت بھی رکھتا ہے۔ اگر وہ دنیا میں کھانے کے لیے ایک منہ کا اضافہ کرتا ہے تو اپنے ساتھ دماغ، ہاتھ اور پاؤں بھی لاتا ہے۔ انسانی ذہن بنیادی طور پر منفرد اور تخلیقی ہے اور اس کی صحیح تعلیم و تربیت ایجاد و اختراع کا سبب بنتی ہے جس کے ذریعے ہر قسم کے بحران پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ لیکن ذہن کی تعلیم و تربیت کے لیے بھی ذرائع اور ان کی تنظیم کی ضرورت ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک سب انسان اس لحاظ سے پسماندہ ہیں کہ اپنی اپنی بقا کی خاطر ان کو اقتصادی طور پر ایک دوسرے پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے آیندہ صدی میں انسانیت کی وحدت اور یک جہتی ہی اس کی اقتصادی بقا کی ضامن ہو سکتی ہے ورنہ تمام انسانیت کی تباہی یقینی ہے۔ اس سلسلہ میں مفکرین یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ عالمی اقتصادی بحرانوں پر نگاہ رکھنے اور ان کے مضر اثرات کو روکنے کے لیے فوری طور پر ایک بین الاقوامی کارپوریشن قائم کی جائے تاکہ دنیا کے ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ممالک یکساں طور پر ایک دوسرے سے مشورہ کے ذریعے منفی عالمی اقتصادی قوتوں کا مقابلہ کر سکیں۔

یہ تفصیل پیش کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس کی گئی کہ اقبال نے تو آج سے تقریباً پچاس سال پیشتر سرمایہ دارانہ نظام اور مارکسی نظام کے عمیق مطالعہ کے بعد انھیں اس لیے رد کر دیا تھا کہ وہ دونوں حیاتِ انسانی کے لیے ناکافی اور مضر تھے۔ مگر ان کی بصیرت کا کمال دیکھیے کہ آج آزاد خیال مغربی مفکرین اور اقتصادی ماہرین بھی اپنے تجربات کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں اور انسانیت کی وحدت اور یک جہتی کی بنیاد پر، اخلاقیات پر مبنی ایک نئے عالمی اقتصادی نظام کے قیام کی ضرورت پر زور دے رہے ہیں۔ کلب آف روم کی پہلی رپورٹ میں ماہرین نے دنیا میں آبادی کے بلاقید پھیلاؤ کو نگاہ میں رکھتے ہوئے اس خدشہ کا اظہار کیا ہے کہ اگر ملکوں نے اپنی اپنی آبادی کی منصوبہ بندی نہ کی تو آئندہ صدی کے اختتام تک دنیا کے وسائل خوراک کے ناپید ہونے کا احتمال ہے۔ اس سلسلہ میں بھی اقبال نے آج سے تقریباً ستر سال پیشتر اپنے خیالات کا اظہار کر دیا تھا۔ اپنی تصنیف ''علم الاقتصاد'' میں آبادی کے باب میں تحریر کرتے ہیں:

اکثر ممالک کے مشاہدے سے معلوم ہوتا ہے کہ نوعِ انسان کی آبادی پچیس سال میں دگنی ہو جانے کا میلان رکھتی ہے۔ جب یہ حال ہو تو جس ملک میں آبادی بلا قید بڑھ رہی ہو، وہاں کے لوگوں کو چاہیے کہ انجام بینی سے کام میں اور ان وسائل کو اختیار کریں جو آبادی کی ترقی کو روک سکتے ہیں۔
انسان کی قوت توالد و تناسل قدرتاً کچھ اس قسم کی ہے کہ اگر اس کے عمل کو اختیاری یا غیر اختیاری اسباب (یعنی قحط، وبا اور جنگ) سے روکا نہ جائے تو اس کا وجود مجموعی طور پر بنی آدم کی بربادی اور تباہی کا باعث ہوگا۔ ان اسباب کے ہوتے ہوئے بھی کثیر تعداد بنی آدم غریبی کے روز افزوں دکھ میں مبتلا ہیں۔ جس کی شدت سے مجبور ہو کر ان کو ایسے ایسے جرائم کا مرتکب ہونا پڑتا ہے جو انسان کے لیے ذلت و شرم کا باعث ہیں۔ مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ مگر موجودہ حالات کی رو سے اس کالی بلا سے رہائی پانے کی یہی صورت ہے کہ نوعِ انسانی کی آبادی کم ہو تا کہ موجودہ سامانِ معیشت کفالت کر سکے۔ ہمارے ملک میں سامانِ معیشت کم ہے اور آبادی روز بروز بڑھ رہی ہے ۔قدرت قحط اور وبا سے اس کا علاج کرتی ہے۔ مگر ہم کو بھی چاہیے کہ بچپن کی شادی اور کثرتِ ازدواج کے دستور کی پابندی سے آزاد ہو جائیں۔ اپنے قلیل سرمایہ کو زیادہ دور اندیشی سے صرف کریں۔ صنعت و حرفت کی طرف توجہ کر کے ملک کی شرح اُجرت کو زیادہ کریں اور عاقبت بینی کی راہ سے اپنی قوم کے انجام کی فکر کریں تا کہ ہمارا ملک مفلسی کے خوفناک نتائج سے محفوظ ہو۔ لہٰذا اقتصادی لحاظ سے انسان کی بہبودی اسی میں ہے کہ وہ حتی المقدور اپنی حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کرے اور جہاں تک ممکن ہو بچوں کی کم سے کم تعداد پیدا کرے۔ یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا بالفاظ دیگر شرح پیدائش کو کم کرنے اور نفسانی تقاضوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ (صفحات ۲۰۷، ۲۱۰ تا ۲۱۳)

عجیب اتفاق ہے کہ شرح پیدائش کو کم کرنے کے لیے آج کے چین اور بھارت میں ایسے قوانین نافذ کیے گئے ہیں جن کی رو سے پختہ عمر تک پہنچنے سے پیشتر شادی کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ پاکستان، ایران اور خلیجی ریاستوں کی آبادی کے ماہر لی بین کی رائے میں پاکستان کی آبادی کے پھیلاؤ کا یہ عالم ہے کہ ۱۹۵۸ء میں یہاں اندازاً ستر لاکھ محنت کشوں کے بیکار رہنے کا امکان ہے جن کے لیے صنعت سازی کے پنج سالہ پلانوں کے باوجود ملازمتیں فراہم کی نہ جا سکیں گی۔ اکیسویں صدی کی ابتدا تک اس تعداد کے دگنے یا سہ گنے ہونے کا اندیشہ ہے کیونکہ تب تک پاکستانی باہنر یا بے ہنر محنت کشوں کی خلیجی ریاستوں یا دیگر ممالک میں روزی کی تلاش کے لیے ہجرت کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اس ماہر آبادی کے تخمینے کے مطابق پاکستان بہ لحاظ آبادی دنیا

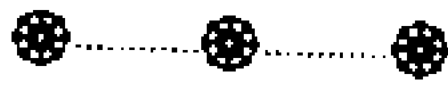
کے ان ممالک کے زمرے میں آتا ہے جن کو اکیسویں صدی کی ابتدا ہی سے وسائل خوراک کی قلت کے سبب فاقہ کشی کا سامنا کرنا پڑے گا۔

وسائل کے مطابق منصوبہ بندی، وسائل کا پورے طور پر استعمال انسانی ذہن کی منفرد اور اختراعی صلاحیت اور اس کے فروغ کے لیے تعلیمی و تربیتی ذرائع کی تنظیم، انسان کی اقتصادی بہبود کے لیے صنعت و حرفت کی طرف توجہ، سرمایہ دارانہ نظام اور مارکسی نظام کا حیاتِ انسانی کے لیے ناکافی اور مضر ہونا انسان کے اپنی تقدیر پر قادر ہونے کی ضرورت، اخلاقی قدروں پر اس کے عمل کی بنیاد، کسبِ حلال اور مسلسل تخلیقی جدوجہد۔ اقبال کے ان نظریات کا عکس آج کے آزاد خیال مغربی مفکروں کی تصانیف میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اقبال محض ایک الٰہیاتی مفکر ہی نہ تھے بلکہ ان کا زاویۂ نگاہ انتہائی عملی بھی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار ہمارے آج کے مسائل کے حل کے لیے بھی ایک خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔

بہرحال ہماری غربت کے مسئلہ کے حل کے متعلق متذکرہ باتوں کے علاوہ اقبال کا خیال تھا کہ اگر پاکستان میں قانون شریعت کا جدید نظریات کی روشنی میں ارتقا اور نفاذ ممکن ہو تو کم از کم ہر شخص کو زندگی کی بنیادی ضروریات فراہم کی جاسکتی ہیں۔ اس سلسلہ میں پاکستان کو اس کے قیام سے لے کر اب تک دائیں یا بائیں نوعیت کے مغربی افکار کی تجربہ گاہ تو بنایا گیا اور اس ضمن میں ہمیں جن کامیابیوں یا ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑا، وہ بھی آپ کے سامنے ہے لیکن یہاں کے علماء یا دانشوروں کو اقبال کے اس نظریہ کی عملی اہمیت کا احساس اب تک نہیں ہوا۔ لہٰذا گزشتہ سالوں میں اس سلسلہ میں کوئی کام نہیں کیا گیا۔ آج دنیا کے آزاد خیال مفکر سوشلسٹ یا مارکسٹ اور کیپٹلسٹ نظاموں کی ناکامی کے باعث ان سے بیزار ہو کر اکیسویں صدی کے انسان کے لیے اخلاقیات پر مبنی کسی نئے عالمی اقتصادی نظام کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔ لیکن ہماری اجتماعی فکری زندگی کا افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ ہمارے علماء اور دانشور اب تک دائیں اور بائیں بازو کے نظریات کی بحث میں الجھے ہوئے ہیں جس کی آج کی دنیا میں اہمیت ختم ہو چکی ہے۔ چلیے اسلام پسند حلقے تو قدامت پرست ٹھہرے مگر یہاں کے ترقی پسندوں کی قدامت پرستی کا یہ عالم ہے کہ اکیسویں صدی کی دہلیز پر کھڑے ہونے کے باوجود وہ بیسویں صدی کے اوائل دور کے نظریات کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں اور حقائق کی دنیا پر نگاہ ڈالنے سے گریز کرتے ہیں۔ اقبال تو اپنی کشت ویران کے متعلق بڑے پُر امید تھے لیکن معلوم ہوتا ہے ہم ان کے معیار پر پورے نہیں اُترے ہماری موجودہ

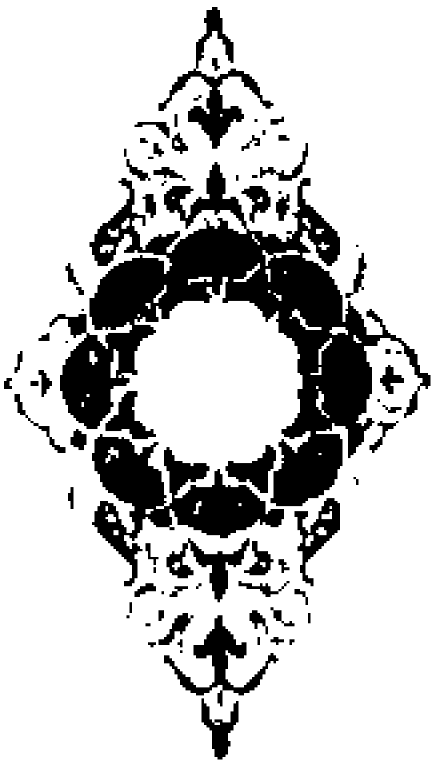
نسل یا تو منافقت کی عادی ہو چکی ہے یا حالاتِ حاضرہ کے متعلق علم کی کمی کی وجہ سے تغیر کے ان اسباب سے ناواقف ہے جن کا جاننا ہماری ملی بہبود کے لیے لازمی ہے اقبال نے درست کہا ہے:

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد
تجلی کی فراوانی سے فریاد
گوارا ہے اسے نظارۂ غیر
نگہ کی نامسلمانی سے فریاد



حصہ سوم

پاکستانیات



میراث قائداعظم اور نظریۂ پاکستان

ہم کہتے ہیں کہ پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے یا اس کی بنیاد اسلام پر قائم ہے لیکن اس ایک فقرے کے پیچھے جو اصول اور مقاصد ہیں انھیں ہم میں سے بیشتر اور خاص طور پر ہماری نئی نسل کے نوجوان پوری طرح نہیں سمجھتے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے اکثریت کے اذہان میں نظریۂ پاکستان کے متعلق ایک مبہم سا تصور ہے۔

پہلا اصول

اسلامی قومیت اور وطنیت

پاکستان کے لوگ مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں، مختلف زبانیں بولتے ہیں اور جغرافیائی طور پر بھی ان کے ملک کا ایک حصہ دوسرے سے غیر ملحق ہے۔ ظاہر ہے، ایسی صورت میں ریاست کی بنیاد نسل، زبان یا جغرافیائی وحدت کے اصولوں پر نہیں رکھی جا سکتی۔ ان اصولوں پر تو پاکستان کی حدود میں انسانوں کے مختلف گروہ آباد ہیں، جنھیں بنگالی، پنجابی، سندھی، پٹھان یا بلوچ کے ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ پس قومیت یا ''نیشنلزم'' کی خصوصیات کا جو تصور مغرب میں رائج ہے، اس کا اطلاق پاکستان پر نہیں ہو سکتا۔ اس قسم کی قومیت کے تقاضے تو پاکستان میں محض علاقائی خواہشات کا احترام اور ان کے باہمی تعلق میں ان کی منشا کے مطابق مناسب توازن پیدا کرنے سے پورے کیے جا سکتے ہیں۔ جو قوت یہاں ریاست کے استحکام کی ضامن ہے وہ دراصل لوگوں میں اس احساس کی موجودگی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے اس لیے منسلک ہیں کیونکہ ان میں سے بھاری اکثریت کی روحانی تمنا مشترک ہے یعنی ان کا ایمان اسلام پر ہے۔ نظریۂ پاکستان کے اس نکتہ کی وضاحت قائداعظم نے ۲۱ مارچ ۱۹۴۸ء کو ڈھاکہ میں کر دی تھی، جب انھوں نے جلسۂ عام سے مخاطب ہوتے ہوئے فرمایا:

اسلام نے ہمیں یہی سبق دیا ہے کہ اور آپ یقیناً مجھ سے اتفاق کریں گے کہ آپ خواہ کچھ اور بھی کیوں نہ ہوں یا خواہ کہیں بھی ہوں، آپ مسلمان ہیں۔ اب آپ ایک قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ نے اپنے لیے ایک علاقہ، وسیع علاقہ حاصل کر لیا۔ یہ آپ سب کا ہے۔ پنجابی کا نہیں، سندھی کا نہیں، پٹھان کا نہیں، بنگالی کا نہیں بلکہ آپ سب کا ہے۔

لہٰذا اس اعتبار سے پاکستان میں قومیت کی اساس اسلام پر رکھی گئی ہے اور رہے گی۔ تعمیر قوم کے لیے اسلام ایک قوت کے طور پر قیام پاکستان سے بہت عرصہ پیشتر برسرِ عمل رہا۔ برصغیر ہندو پاکستان کے مسلمانوں میں رفتہ رفتہ ایک قومی وحدت کا احساس پیدا ہوا، انھوں نے متحد ہو کر آزادی کے لیے جدوجہد کی اور بالآخران خطوں سے جہاں مسلمانوں کی اکثریت آباد تھی، انھوں نے اپنے لیے ایک آزاد وطن تراش لیا۔ اس تاریخی حقیقت سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ مسلم قوم پہلے وجود میں آئی اور اس نے وطن کا مطالبہ بعد میں کیا۔ پس پاکستان نے بجائے خود کسی قوم کو جنم نہیں دیا، بلکہ اس کے برعکس مسلم قوم نے پاکستان کے لیے جدوجہد کی اور اسے معرضِ وجود میں لایا گیا۔ پاکستان کسی قسم کی قومیت کے وجود کا سبب نہیں بلکہ وہ تو مسلم قوم کی وطن کے لیے جستجو کا نتیجہ، ثمر یا ماحصل ہے۔

اب ہم اپنے آپ کو پاکستانی کہتے ہیں۔ اس دعویٰ کا مقصد تو صرف یہ ہے کہ ہمیں بحیثیت ایک قوم دنیا کی دوسری قوموں میں شناخت کیا جا سکے۔ پاکستانی قومیت کے بجائے خود پاکستان کی ریاست کسی وحدت کی اساس نہیں۔ فی الحال مجموعی طور پر ہمارے قومی ارتقاء کے معاملہ میں یہ پہلو ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ ہمارے قومی اتحاد کا باعث دراصل اسلام ہے اور اسلام ہی ریاست کی وحدت اور استحکام کا سبب ہے۔

یہی وطنیت یا 'پیٹریاٹزم' (patriotism) کے سلسلہ میں بھی کہا جا سکتا ہے۔ وطنیت کے مغربی تصور سے مراد ہے: 'اپنے ملک کی خاطر جان دینا'۔ مسلمان اس ملک (جس کا نام پاکستان ہے) کے جغرافیائی خدوخال یعنی اس کی خاک، درختوں، صحراؤں، پہاڑوں یا دریاؤں کی پرستش نہیں کرتے کہ وہ ان کے لیے اپنی جانیں دیں۔ ان کے اذہان میں وطن کا تصور بطور 'دھرتی ماتا' یا 'مادرِ وطن' نہیں جس کی پوجا کی جائے۔ ایسی وطنیت تو ان کے نزدیک بت پرستی کے مترادف اور شرک ہے۔ مگر وہ اپنی سرزمین میں ان دینی اور تمدنی اصولوں کے تحفظ کی خاطر اپنی جانیں دینے کے لیے ہر وقت تیار ہیں جن کی بنیادوں پر پاکستان قائم ہے۔ قائد اعظم نے ۲۱ رفروری ۱۹۴۸ء کو ملیر میں فوج کے افسروں اور جوانوں کو خطاب کرتے ہوئے یہی ارشاد کیا تھا:

اب آپ کو اپنی سرزمین میں اسلامی جمہوریت، اسلامی معاشرتی انصاف اور انسانی مساوات کے

اصولوں کے احیاء اور فروغ کی پاسبانی کرنا ہے۔اس مقصد کے لیے آپ کو ہر وقت ہمہ تن تیار اور ہشیار رہنا پڑے گا کیونکہ ستانے کا موقع ابھی نہیں آیا۔

پس نظریۂ پاکستان کا پہلا اصول جو قائداعظم نے وضع کیا، یہ ہے کہ پاکستانیوں کے لیے اسلام ہی ان کی قومیت (Nationalism) ہے اور اسلام ہی ان کی وطنیت (Patriotism) ہے۔

دوسرا اصول

اسلامی دنیاویت اور دستوریت

پاکستان کی ریاست اس لیے نظریاتی کہلاتی ہے کہ وہ اسلامی ہے۔لیکن یہ ریاست، تھیوکریسی، Theocracy (روحانی پیشوائیت) نہیں، کیونکہ اسلام کا منتہائے نظر درحقیقت ایک معاشرہ (سول سوسائٹی) وجود میں لانا ہے۔قائداعظم نے اپنی نشری تقریر مورخہ ۱۹ر فروری ۱۹۴۸ء میں واضح طور پر اعلان کر دیا تھا:

غلطی مت کھائیے۔پاکستان 'تھیوکریسی' Theocracy یا اس سے ملتی جلتی چیز نہیں ہے۔اسلام کا تقاضا ہے کہ ہم دوسرے مذاہب کے لوگوں سے رواداری کا سلوک کریں۔ہم ان تمام کا خیر مقدم کرتے ہیں، خواہ وہ کسی بھی مذہب، نسل یا فرقے سے تعلق رکھتے ہیں، جو پاکستان کے سچے اور وفادار شہریوں کی حیثیت سے اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے تیار اور آمادہ ہیں۔

اسلام 'دین' اور 'دنیا' میں وہ امتیاز قبول نہیں کرتا جو نصرانیت کرتی ہے۔اسلام کے نزدیک دین اور دنیا ایک دوسرے سے محض وابستہ ہی نہیں بلکہ ہر مسلمان پر دنیا میں رہ کر دینی اقدار کا حصول لازم ہے۔اسی لیے دنیاویت، (سیکولرزم Secularism) اسلام کا ایک نہایت اہم جزو ہے۔یہی وجہ ہے کہ اسلامی ریاست میں ایک مثالی و سیکولر ریاست کی تمام خصوصیات موجود ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے مغربی اصطلاح ،سیکولر، (Secular) کا ترجمہ ہم نے درست نہیں کیا۔اردو میں 'سیکولر' کا ترجمہ عموماً 'لادین' کیا جاتا ہے اور 'سیکولر ریاست' کو 'لادین ریاست' (بمعنی ایسی ریاست جس کا دین سے کوئی تعلق نہ ہو) کہا جاتا ہے۔یہ ترجمہ اس اصطلاح کا منفی مفہوم تو ادا کر دیتا ہے مگر مثبت مفہوم ادا نہیں کرتا۔ ہر اصطلاح کے مفہوم کے مثبت اور منفی پہلو ہوتے ہیں۔اگر کوئی ترجمہ کسی اصطلاح کا صرف منفی مفہوم ادا کرے تو نتیجہ کے طور پر انسان کا زاویۂ نگاہ غلط ہو جاتا ہے اور فکر یا تصور میں بھی خاصی رینگ آتی ہیں۔لہٰذا منطقی اصولوں کے مطابق ہر اصطلاح کا

ترجمہ اس انداز سے کیا جانا چاہیے کہ اس کا مثبت مفہوم ادا ہو۔

مغرب میں اصطلاح 'سیکولر' (Secular) اس لیے وضع کی گئی کہ نصرانیت بہ لحاظ مذہب خالصتاً روحانیت (سپر چوئل Spiritual) سے متعلق تھی۔ اس کا دنیاوی امور سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ لہٰذا مذہب ایک خانقاہی سلسلے (یا صوفیاء کے طریقے) کی ہیئت میں انسان کا ذاتی معاملہ قرار پایا اور دنیاوی یا معاشرتی معاملات کے لیے 'سیکولر' کی اصطلاح رائج کی گئی۔ مثبت معنوں میں 'سیکولر ریاست' سے مراد ایک ایسی ریاست ہے جس میں ہر شہری کو مذہبی آزادی کا حق حاصل ہو اور جو بلا تمیز مذہب و نسل اپنے تمام شہریوں کی صرف دنیاوی یا مادی بہبود اور ترقی کے لیے کوشاں ہو۔ اس لیے 'سیکولر ریاست' کا صحیح ترجمہ 'روحانی پیشوائیت' کے برعکس 'دنیاوی ریاست' ہونا چاہیے۔

پاکستان کی اسلامی ریاست میں ایک مثالی 'دنیاوی ریاست' کی تمام خوبیاں اس لیے موجود ہیں کیونکہ اسلام کے نزدیک دین دنیا سے علیحدہ نہیں۔ اس ریاست میں ہر شہری کو مذہبی آزادی کا حق حاصل ہے۔ سنی، شیعہ، وہابی اور دیگر اسلامی فرقے، ہندو، عیسائی، پارسی اور ان کے مختلف فرقے اپنے اپنے ذاتی مذاہب اور عقائد کے نافذ کردہ فرائض ادا کرنے میں قطعی طور پر آزاد ہیں۔ وہ اپنی اپنی مسجدوں، مندروں، کلیساؤں یا معبدوں میں جا کر عبادت کرنے کا حق رکھتے ہیں اور اپنے اپنے ذاتی مذہبی قوانین کے تحت عدالتوں میں قضیوں کا فیصلہ کروا سکتے ہیں۔ عربی زبان میں 'مذہب' اور 'دین' کے معانی میں امتیاز ہے، گو ہم اردو میں یہ فرق روا نہیں رکھتے جس کی وجہ سے کئی فکری غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ 'مذہب' سے مراد ذاتی عقیدہ، مسلک یا رستہ ہے۔ لیکن 'دین' سے مراد وہ عالمگیر اصول ہیں جن کا اطلاق تمام انسانوں پر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے پاکستان کی ریاست کا کوئی مخصوص 'مذہب' نہیں کیونکہ وہ کسی ایک اسلامی فرقہ کے ذاتی نقطۂ نظر کی ترجمانی نہیں کرتی۔ بلکہ بلا تمیز مذہب و نسل اپنے تمام شہریوں کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں رہنا اس کے متفرق فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ ریاست پاکستان کے اس اہم پہلو کی وضاحت قائداعظم نے اپنے مشہور و معروف خطبۂ صدارت میں کی جو ۱۱ راگست ۱۹۴۷ء کو مجلس دستور ساز میں دیا گیا۔ آپ نے اعلان کیا:

> آپ آزاد ہیں۔ آپ اپنے مندروں میں جانے کے لیے آزاد ہیں۔ آپ پاکستان کی ریاست میں اپنے عقیدے کے مطابق اپنی عبادت گاہوں میں جانے کے لیے آزاد ہیں۔ آپ خواہ کسی مذہب، فرقے یا عقیدے سے تعلق رکھتے ہوں، امورِ ریاست کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔۔۔ ہم اس بنیادی

اصول سے آغاز کر رہے ہیں کہ ہم سب ایک ہی ریاست کے شہری اور برابر کے شہری ہیں۔۔۔پس ہمیں اس نصب العین کو ہر وقت اپنے سامنے رکھنا چاہیے اور آپ وقت کے ساتھ ساتھ دیکھیں گے کہ نہ ہندو ہندو رہے گا اور نہ مسلمان مسلمان، مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ یہ تو ہر فرد کے ذاتی عقیدہ کا معاملہ ہے، بلکہ سیاسی معنوں میں جس کے تحت سب شہری ریاست کے لیے برابر ہیں۔

پاکستان کی ریاست اولاً اس لیے اسلامی ہے کہ اس کی بنیاد اسلام کے دینی اصولوں پر استوار کی گئی ہے جو عالمگیر ہیں اور جن کا اطلاق تمام انسانیت پر ہوتا ہے۔ مثلاً ان اصولوں کے مطابق ریاست کا اساسی اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بلا شرکت غیر حاکمِ مطلق ہے اور اسی نے جمہور کی وساطت سے ریاستِ پاکستان کو اختیارِ حکمرانی اپنی مقرر کردہ حدود کے اندر نیابتاً عطا فرمایا ہے۔ پس ریاست کا فرض ہے کہ اختیارِ حکمرانی کو ہمیشہ ایک مقدس امانت سمجھے اور اپنے تمام شہریوں میں مساوات، اتحاد، حریت اور عدل کی اقدار کے نفاذ کے لیے کوشاں رہے۔ اس کا دستور جمہوری نوعیت کا ہوتا کہ وہ صرف عوام کی رضا کے مطابق ان کے منتخب کردہ نمائندوں کے ذریعہ اپنے اختیارات استعمال کر سکے۔ وہ انسان کے بنیادی اور ناقابلِ انتقال حقوق یعنی مراتب و مواقع کی برابری، قانون کے روبرو مساوات، فکر و اظہارِ رائے کی آزادی ضمیر، اعتقاد، مذہب، عبادت، اجتماع، نقل و حرکت، تجارت اور پیشے کی آزادی اور جان و مال کے تحفظ کی ضمانت قانون اور اخلاقیات کی حدود میں رہ کر دے۔ وہ عدلیہ کی کامل آزادی برقرار رکھنے کا اہتمام کرے اور ہمیشہ قانون کی حاکمیت کی علمبردار ہو۔ ان اصولوں میں سے ہر ایک اصول براہ راست قرآن مجید اور سنتِ نبوی سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ قائداعظم کی تقاریر میں سے مندرجہ ذیل اقتباسات بھی انھی اصولوں کی وضاحت کرتے ہیں:

اسلام انسان انسان میں کوئی فرق روا نہیں رکھتا۔ مساوات، حریت اور اخوت اسلام کے اساسی اصول ہیں۔ (خطبہ: کراچی بار ایسوایشن۔ ۲۵ر جنوری ۱۹۴۸ء)۔

میرا ایمان ہے کہ ہماری نجات کا واحد ذریعہ ان زریں اصولوں پر مشتمل ضابطہ حیات پر عمل کرنا ہے جو ہمارے عظیم واضع قانون، جناب پیغمبرِ اسلامؐ نے ہمارے لیے قائم کر رکھا ہے۔ ہمیں اپنی جمہوریت کی بنیادیں سچے اسلامی اصولوں اور نظریوں پر رکھنی چاہییں۔ ہمارے اللہ کا فرمان ہے کہ ریاست کے امور و مسائل کے بارے میں فیصلے باہمی مشوروں اور بحث و تمحیص سے کیا کرو۔ (تقریر سبی دربار۔ ۱۴ر فروری ۱۹۴۸ء)

اخوت، مساوات اور اتحاد ہمارے دین، تمدن اور ثقافت کے بنیادی نکتے ہیں۔ ہم نے پاکستان

کے حصول کی خاطر اسی لیے جدوجہد کی تھی کہ اس برصغیر میں ہمیں ان بنیادی انسانی حقوق سے محروم کر دیے جانے کا خدشہ تھا۔ (تقریر۔ چٹاگانگ۔ ۲۶ر مارچ ۱۹۴۸ء)

نظریۂ پاکستان اس امر کی ضمانت دیتا ہے کہ قومی حکومت کی وفاقی وحدتوں کو ویسی ہی خودمختاری حاصل ہو جیسی آپ کو ریاست ہائے متحدہ امریکہ، کینیڈا اور آسٹریلیا کے دساتیر میں نظر آتی ہے۔ لیکن بعض اہم اختیارات مرکزی حکومت کے حوالے رہیں گے، مثلاً نظامِ مالیات، قومی دفاع اور دیگر وفاقی ذمہ داریاں۔ ہر وفاقی ریاست یا صوبہ کا اپنا مقننہ، عاملہ اور عدلیہ کا نظام ہوگا اور حکومت کے یہ تینوں شعبے اپنی آئینی ترکیب و تشکیل میں ایک دوسرے سے الگ ہوں گے۔ (ایسوسی ایٹڈ پریس آف امریکہ کے نمائندے سے ملاقات۔ ۸ر نومبر ۱۹۴۵ء)

پاکستان کا دستور ابھی مجلسِ دستور ساز نے مرتب کرنا ہے۔ مجھے علم نہیں کہ اس دستور کی آخری شکل و ہیئت کیا ہوگی۔ لیکن اتنا یقین سے کہہ سکتا ہوں وہ اسلام کے بنیادی اصولوں پر مشتمل جمہوری نوعیت کا ہوگا۔ ان اصولوں کا اطلاق ہماری آج کی عملی زندگی پر اسی طرح ہو رہا ہے جس طرح تیرہ سو سال پہلے ہوا تھا۔ اسلام اور اس کے نصب العین سے ہم نے جمہوریت کا سبق سیکھا ہے۔ اسلام نے ہمیں انسانی مساوات، عدل اور ہر ایک سے رواداری کا درس دیا ہے۔ ہم ان عظیم الشان روایات کے وارث و امین ہیں اور پاکستان کے آیندہ دستور کے معماروں کی حیثیت سے ہم اپنی ذمہ داریوں اور فرائض سے بخوبی آگاہ ہیں۔ (نشری تقریر کا ریکارڈ۔ فروری ۱۹۴۸ء)

پاکستان کی ریاست ثانیاً اس لیے اسلامی ہے کہ ایک مثالی، دنیاوی ریاست، کی خصوصیات کی حامل ہوتے ہوئے اس کا فرض ہے کہ اپنے مسلمان شہریوں کی اخلاقی اور روحانی فلاح و بہبود کے لیے بھی کوشاں رہے۔ اس سے یہ قطعی مراد نہیں کہ پاکستان میں شہریوں کے مختلف مراتب یا درجات ہیں۔ عملی طور پر ایسی کوئی صورت نہیں۔ چونکہ پاکستان میں مسلمان بھاری اکثریت میں ہیں۔ اس لیے وہ ایسے جائز دستوری مطالبات کرنے میں حق بجانب ہیں کہ ریاست کا صدر ان میں سے لیا جائے۔ (گو اس مطالبے کی نوعیت محض علامتی ہے) کیونکہ ایک وفاقی پارلیمانی طرز کی جمہوری ریاست میں حقیقی اقتدار ہمیشہ اسی جماعت کے ہاتھ میں ہوتا ہے جس کی قومی مجلس میں اکثریت ہو، یا یہ کہ ریاست ایسے قوانین نافذ کرے یا ان کے بچوں کے لیے ایسا تعلیمی نصاب مرتب کرے جن کے ذریعے تمام شہریوں کی دنیاوی فلاح و بہبود کے ساتھ ساتھ بالخصوص اس کے مسلمان شہریوں کی اخلاقی اور روحانی فلاح و بہبود ممکن ہو سکے اور مسلمانوں کو اس قابل بنایا جا سکے کہ وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنی زندگی اسلامی تعلیمات و مقتضیات کے مطابق، جو قرآن و سنت نبویؐ میں متعین ہیں، ڈھال سکیں۔ یہ قدم اُس نصب العین کے تحفظ کے لیے بھی ضروری ہے جس کی بنیاد پر پاکستان قائم کیا گیا ہے۔

لہٰذا نظریۂ پاکستان کا دوسرا اصول جو قائداعظم نے وضع کیا، یہ ہے کہ پاکستانیوں کے لیے

اسلام ہی ان کی دنیاویت (سیکولرزم Secularism) ہے اور اسلام ہی ان کی دستوریت (کانسٹیٹیوشنلزم Constitutionalism) ہے۔

تیسرا اصول

اسلامی معاشی نظام

اسلام کا اپنا معاشی نظام ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک قرآن حکیم ایک زندہ معجزہ اس لیے ہے کیونکہ کلام اللہ کے الفاظ دائمی ہونے کے باوجود لاتعداد تعبیروں کے متحمل ہیں۔ آیاتِ قرآنی کی سینکڑوں تعبیروں کا ہمیں علم ہے کیونکہ وہ مختلف زمانوں اور مختلف ادوار میں مسلمانوں کی مختلف نسلوں نے پیش کیں۔ کئی تعبیریں ایسی بھی ہوسکتی ہیں جو ہمارے علم سے باہر پردۂ غیب میں ہیں کیونکہ وہ مستقبل میں آنے والے مختلف زمانوں اور مختلف ادوار کے ساتھ لپٹی ہوئی ہیں اور ان تعبیروں کو منکشف کرنے والی مسلمانوں کی مختلف نسلوں نے ابھی وجود میں آنا ہے۔ لہٰذا آیاتِ قرآنی کی تعبیر ہر زمانے، ہر دور اور ہر نسل کی ضروریات و حاجات کے مطابق کی جاسکتی ہے۔ چونکہ اللہ کی خوشنودی کا اظہار عامۃ المسلمین کی رضا کے ذریعے ہوتا ہے، اس لیے ہر وہ تعبیر جسے عامۃ المسلمین کسی مخصوص زمانے یا دور میں درست تسلیم کریں، اس میں اللہ کی خوشنودی بھی شامل ہوتی ہے۔ لیکن حدیثِ نبویؐ ہے: ''میری امت کسی غلطی پر کبھی اتفاقِ رائے نہیں کرے گی۔'' اس سے ثابت ہوا کہ جس تعبیر پر عامۃ المسلمین کے متفق ہونے کا زیادہ سے زیادہ امکان ہو، وہی اللہ کے نزدیک درست و صحیح تعبیر ہے۔

اسلام کا مقصد بنیادی انسانی حقوق کی اساس پر ایک ایسے متوازن معاشی نظام کا قیام ہے جو ضمانت دے کہ کوئی فرد کسی دوسرے کے لیے استحصال کا باعث نہ بنے گا۔ اسلام 'سرمایہ دارانہ نظام'، (کیپٹلزم Capitalism) اور 'اشتراکیت' (سوشلزم Socialism) دونوں کو انسانی فکر کی انتہاپسندی کے مظاہر تصور کرتے ہوئے انھیں انسانی زندگی کے لیے ناقص و فاسد قرار دیتا ہے اور اپنا معاشی نظام اقتصاد (میانہ روی) کی بنیادوں پر استوار کرتا ہے جس سے مراد ہے: بذریعہ اعتدال محنت و سرمایہ کا صحیح توازن برقرار رکھنا۔ لہٰذا وہ 'شخصی ملکیت' کے بنیادی انسانی حق کو تسلیم کرتے ہوئے کسی فرد کو اس قدر سرمایہ اکٹھا کرنے کی اجازت نہیں دیتا کہ دوسروں کے لیے استحصال کا باعث بن سکے۔

سرمایہ کی قوت کو متعین حدود میں رکھنے کے لیے قرآن مجید اکتناز (اجتماعی حقوق نظرانداز

کر کے دولت خزانہ کرنا)، احتکار (ناجائز وسائل معیشت سے مال اکٹھا کرنا)، ربا اور قمار سب حرام وممنوع قرار دیتا ہے۔ قانونِ وراثت کا نفاذ اور زکوٰۃ، صدقہ، عشر وغیرہ کا نظام تجویز کرتا ہے۔ علاوہ ازیں، اجتماعی معیشت کے لیے، انفاق کے سلسلہ میں ریاست پر فرض عائد کرتا ہے کہ وہ اپنے تمام شہریوں کی بنیادی حاجات (مثلاً کھانا، کپڑا، مکان، تعلیم، طبی امداد اور ملازمت) پوری کرنے کی خاطر وسائل فراہم کرنے کے لیے کوشاں رہے۔ پس اس سلسلہ میں ریاست جو قدم بھی اٹھائے گی وہ قرآن وسنت کے عین مطابق تصور ہوں گے جب تک کہ قرآن مجید کے بنیادی احکام کے منافی نہ ہوں۔

قائداعظم پاکستان کا معاشی نظام 'اقتصاد' کے اسلامی اصول پر استوار کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انھوں نے یکم جولائی ۱۹۴۸ء کو سٹیٹ بنک آف پاکستان کی رسمِ افتتاح کے موقع پر فرمایا:

ہمیں اپنی تقدیر آپ بنانا ہے اور دنیا کے سامنے ایک ایسا معاشی نظام پیش کرنا ہے جو اسلامی مساوات اور معاشرتی عدل کے سچے اسلامی اصولوں پر قائم ہو۔ ایسا نظام پیش کر کے گویا ہم مسلمانوں کی حیثیت میں اپنا فرض انجام دیں گے اور یوں انسانیت کو امن کا پیغام دیں گے کیونکہ صرف ایسا امن ہی انسانیت کی نجات اور اس کی فلاح، مسرت اور خوش حالی کا باعث بن سکتا ہے۔

۸ر نومبر ۱۹۴۵ء کو ایک غیر ملکی اخبار کے نمائندے سے ملاقات کے دوران اس کے اس سوال کے جواب میں کہ پاکستان کا معاشی نظام کس نوعیت کا ہوگا، قائداعظم نے ارشاد کیا:

آپ مجھ سے پوچھ رہے ہیں کہ اس معاملے میں حکومت کیا کرے گی۔ ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں بنیادی اور کلیدی صنعتوں کو ریاستی تحویل میں ہونا چاہیے۔ اسی طرح بعض عوامی سہولتوں کا نظام بھی ریاست کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہیے۔ لیکن کون سی صنعت کلیدی ہے اور کون سی سہولت عوامی؟ اس کا فیصلہ تو واضعینِ قانون ہی کر سکتے ہیں، میں نہیں کر سکتا۔

اگر 'اقتصاد' کی وضاحت معاشیات کی جدید اصطلاحوں کی روشنی میں کی جائے تو اس سے مراد ایک ایسا نظام ہے جو 'مخلوط معیشت' (مِکسڈ اکانومی Mixed Economy) کے اصول پر قائم ہو۔ یعنی ایسی معیشت جو نجی کوشش کو متعین حد تک قبول کرے اور اس کے ساتھ ریاستی تحویل کا اصول بھی نافذ کرے۔ پس 'اقتصاد' کا نصب العین دولت کی مساویانہ تقسیم ہے، لیکن طبقاتی منافرت، قتل وغارت یا انقلاب کے ذریعہ نہیں بلکہ مساوات، اخوت اور ارتقاء (یعنی جمہوری طرزِ عمل سے حاصل کردہ رضائے عوام) کے اخلاقی اور سیاسی اصولوں کے ذریعے۔ 'اقتصاد' کا

منتہائے نظر ایک صالح اور متوازن معاشی نظام کے ذریعہ دراصل متوسط طبقہ کی فلاحی ریاست کا قیام ہے، کیونکہ اسلامی ضابطۂ اخلاق کے مطابق کسی فرد کی عزت و تکریم کا انحصار اس کی امارت و غربت پر نہیں بلکہ اس کے تقویٰ پر ہے۔ لہٰذا قرآنی احکام کا مقصد یہ ہے کہ ریاست غریب کو متوسط طبقہ تک پہنچنے کی سہولتیں فراہم کرے اور امیر کو متوسط طبقہ سے تجاوز کرنے سے باز رکھے۔ اسی طرزِ عمل کو 'اقتصاد' کے نام سے پکارا جاتا ہے اور اسلام کے نزدیک یہی اعتدال کا راستہ ہے جو آسان بھی ہے اور قابلِ عمل بھی۔

رسولِ اکرم کی سیرت اور خلفائے راشدین کے عمل سے ظاہر ہے کہ اسلامی معاشرے میں مروجہ سرمایہ داری کی قطعی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی بنا پر قائداعظم پاکستان میں مغربی طرز کا سرمایہ دارانہ نظام معیشت اپنانے کے خلاف تھے۔ یکم جولائی ۱۹۴۸ء کو سٹیٹ بنک آف پاکستان کی رسم افتتاح کے موقع پر آپ نے واشگاف الفاظ میں اعلان کیا:

> مغرب کے معاشی نظام نے انسانیت کے لیے لاینحل مسائل پیدا کر دیے ہیں اور ہم میں سے اکثریت کی رائے میں مغرب کو اس تباہی سے جو اس وقت ساری دنیا کے سر پر مغرب ہی کی وجہ سے منڈلا رہی ہے، کوئی معجزہ ہی بچا سکتا ہے۔ مغربی معاشی نظام انسانوں کے مابین عدل اور بین الاقوامی میدان میں آویزش اور چپقلش دور کرنے میں ناکام رہا ہے۔ بلکہ گذشتہ نصف صدی میں بپا ہونے والی دو عظیم جنگوں کی ذمہ داری سراسر اسی نظام پر عائد ہوتی ہے۔ دنیائے مغرب مشینوں کی دولت اور صنعتی قابلیت زبردست فوائد رکھنے کے باوجود انسانی تاریخ کے بدترین باطنی بحران میں مبتلا ہے۔ اگر ہم نے مغرب کا معاشی تصور اور نظام اختیار کر لیا تو عوام کی پرسکون خوشحالی حاصل کرنے کے اپنے نصب العین میں ہمیں کوئی مدد نہ ملے گی۔

پس نظریۂ پاکستان کا تیسرا اصول جو قائداعظم نے وضع کیا، یہ ہے کہ پاکستانیوں کے لیے اسلام ہی ان کا 'اشتراک' (سوشلزم Socialism) ہے۔

خارجہ پالیسی

ایک قوم جو معاشیات کے میدان میں 'اقتصاد' (اعتدال) کے اصول پر یقین رکھتی ہو قدرتی طور پر خارجہ پالیسی اور خارجہ تجارت کے معاملات میں غیر جانبدارانہ رویہ اختیار کرے گی۔ پاکستان کی خارجہ پالیسی کے اصول قائداعظم نے فروری ۱۹۴۸ء میں مرتب کر دیے تھے جب انھوں نے اعلان کیا:

> ہماری خارجہ پالیسی کا بنیادی اصول تمام اقوام عالم کے لیے دوستی اور خیر سگالی کی جذبہ ہے۔ ہم دنیا

کے کسی ملک یا قوم کے خلاف جارحانہ عزائم نہیں رکھتے۔ ہم قومی اور بین الاقوامی معاملات میں دیانت اور عدل کے اصولوں پر یقین رکھتے ہیں اور ہم دنیا میں امن اور خوشحالی کے اضافے اور ترقی کی خاطر اپنی طرف سے جو کچھ بھی ممکن ہوسکتا ہے کرنے کے لیے تیار ہیں۔

دفاع

بہر حال قائداعظم کو پاکستان کی دفاعی ضروریات کا پورا پورا احساس تھا، کیونکہ ان کے عقیدے کے مطابق حریت اور آزادی کی اقدار کو دیگر تمام انسانی اقدار پر فوقیت اور برتری حاصل تھی۔ آپ یقین رکھتے تھے کہ مضبوط دفاع جارحیت کے خلاف ایک ڈھال کی حیثیت رکھتا ہے اور اس لیے بجائے خود اس کا مقصد امن کی خدمت ہے۔ آپ نے ۲۳ رجنوری ۱۹۴۸ء کو جہاز 'دلآور' کے افسروں اور جوانوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

ہر چند کہ ہم اقوام متحدہ کے عالمی آئین کے اصولوں کی تائید کرتے ہیں، پھر بھی ہمیں اس مدافعت کے فرض سے غافل نہیں رہنا چاہیے۔ اقوام متحدہ کا ادارہ خواہ کتنا ہی مضبوط کیوں نہ ہو جائے اپنے ملک کے دفاع کی ذمہ داری ہماری ہی رہے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ پاکستان کو تمام حوادث اور خطرات سے محفوظ رکھنے کے لئے تیار کیا جائے۔ اس ناکامل دنیا میں، کمزور اور نہتے لوگ دوسروں کو حملہ آور ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ لہٰذا امن کی خدمت اسی طرح کی جاسکتی ہے کہ 'ان لوگوں کو' جو ہمیں کمزور سمجھ کر ہم پر حملہ کرنے یا چھا جانے کی نیت رکھتے ہیں، ہم کوئی موقع ہی نہ دیں۔ یہ صرف تبھی ممکن ہے جب ہم اس قدر طاقتور اور قوی ہو جائیں کہ کسی کو ہماری طرف آنکھ اٹھا کر دیکھ سکنے کی جرأت نہ ہو۔۔۔۔ آپ اپنی تعداد میں کم ہونے کا فکر مت کیجیے۔ اس کمی کو ہمت واستقلال اور بے لوث فرض شناسی سے پورا کیجیے، کیونکہ زندگی کی بجائے خود کوئی اہمیت نہیں بلکہ یہ ہمت واستقلال اور عزم صمیم ہیں جو زندگی بناتے ہیں۔

منفی رجحانات

پاکستان پر مسلط گزشتہ دس سالہ سیاسی استبداد کی طویل رات اپنے پیچھے بیشمار قومی، اخلاقی، سیاسی، دستوری اور معاشی مسائل چھوڑ گئی ہے۔ آج ایسی آوازیں بلند ہونے لگی ہیں جو مُصر ہیں کہ اسلام ریاستِ پاکستان کی وحدت واستحکام کی اساس نہیں، یا یہ کہ پاکستان ایک متعدد النسلی، متعدد اللسانی اور متعدد القومی ملک ہے لہٰذا اس کی علاقائی معیشت، دفاع، رسد و رسائل، خارجہ پالیسی اور خارجہ تجارت بھی واحد نہیں بلکہ متعدد ہیں۔ علیحدگی پسندی کے ان رجحانات کو بڑھتے

دیکھ کر، سوشلسٹ (Socialist) اور کیپٹلسٹ امپریلزم (Capitalist-Imperialism) کے کارندے اپنے اپنے مقاصد کے حصول کی خاطر یک دم برسرِ عمل ہو گئے ہیں۔ نظریاتی طور پر یہ ملک اپنی تاریخ کے ایک نہایت ہی نازک دور سے گذر رہا ہے، کیونکہ ایسے منفی رجحانات کا فروغ عموماً قوموں کے انتشار اور ملکوں کی تباہی پر منتج ہوتا ہے۔

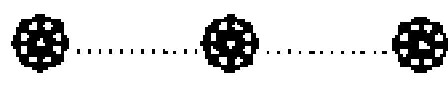
بلاشبہ یہ رجحانات ایوب خان کی شدید قسم کی مرکز نواز آمریت کا ردِ عمل ہیں۔ اگر پچھلے دس برس میں سیاسی کاروائیوں کی مکمل اجازت ہوتی تو پاکستان میں قومی سطح پر سیاسی و معاشی قیادت کے منصۂ شہود پر آنے کے امکانات پیدا ہوا جاتے۔ لیکن اب صورت یہ ہے کہ گو پاکستانی قوم ایوب خان اور اس کے ہمنواؤں کو اقتدار سے محروم کرنے میں کامیاب ہو چکی ہے، وہ خود ابھی تک ہیجان، بے یقینی اور بد اعتمادی کی نفسیاتی کیفیات سے نجات حاصل نہیں کر سکی۔ نتیجہ کے طور پر وہ اپنے سیاسی و معاشی مسائل کے حل کے سلسلہ میں خصوصاً علاقائی قیادت سے رہبری کی توقع رکھتی ہے۔

مثبت حل

یہ منفی ذہنی کیفیت غیر متعین عرصہ تک طاری نہیں رہ سکتی کیونکہ بیشتر مسلمان یہ محسوس کرتے ہیں کہ اگر پاکستان کے حصے بخرے ہو گئے یا اس کی وحدت توڑ دی گئی تو ان کے بحیثیت بنگالی پنجابی، سندھی، پٹھان یا بلوچی قومیتوں کی ہیئت میں زندہ رہ سکنے کی قطعی کوئی گنجائش نہیں۔ ایسی صورت میں ان کا مستقبل کسی درخت سے جھڑے ہوئے پھلوں کی طرح ہو گا، یعنی یا تو وہ 'کیپٹلسٹ امپریلزم' (Capitalist Imperialism) کی جھولی میں جا گریں گے یا 'سوشلسٹ امپریلزم (Socialist Imperialism) کی جھولی میں۔ لہٰذا جوں جوں پاکستان کے حالات معمول پر آئیں گے اور لوگوں کو ٹھنڈے دل سے غور و تدبر کرنے کا وقت ملے گا تو وہ مجبوراً اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ ان کے تمام دستوری اور معاشی مسائل کا مثبت حل تبھی ممکن ہے جبکہ انھیں نظریۂ پاکستان کی روشنی میں سمجھا اور سلجھایا جائے اور قائداعظم کے ارشادات کے مطابق نظریۂ پاکستان کیا ہے؟ اسلام جو ہر قسم کے 'ازم' مثلاً نیشنلزم Nationalism (قومیت)، پٹریاٹزم Patriotism (وطنیت)، سیکولرزم Secularism (دنیاویت)، کانسٹیٹیوشنلزم Constitutionalism (دستوریت) اور سوشلزم Socialism (اشتراکیت) میں سرایت کرنے، انھیں اپنے اندر سمیٹنے، جذب کرنے اور ان پر حاوی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی بنا پر قائداعظم نے ۱۹ مارچ ۱۹۴۴ء کو لاہور میں پنجاب کے مسلم طلباء کی فیڈریشن سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا:

میں کمیونسٹوں کو خبردار کرتا ہوں کہ وہ مسلمانوں سے دور رہیں۔۔۔ مسلمانوں کی رہبری کے لیے اسلام موجود ہے جو ان کے لیے مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ انھیں کسی 'ازم' کی ضرورت نہیں۔

پس نظریۂ پاکستان قائداعظم کی میراث ہے۔ اب یہ ان کے وارثوں کا فرض ہے کہ اصولوں کے اس انتہائی قیمتی خزینے کو ضائع نہ ہونے دیں، بلکہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر مسئلہ کو انھی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کریں۔



نظریۂ پاکستان اور زمینی حقائق

تحریک پاکستان سے پیشتر برصغیر میں دو تحریکیں ''اسلام'' کے نام پر چلیں۔ پہلی تحریک ''وہابی تحریک'' کہلائی جس نے اس اجتہاد پر عمل کیا کہ برصغیر انگریزوں کے تسلط کے بعد ''دارالاسلام'' نہیں رہا بلکہ ''دارالحرب'' بن چکا ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کے سامنے دو ہی راستے ہیں: یہاں سے کسی مسلم ملک کی طرف ''ہجرت'' کر جائیں یا ''جہاد'' کے ذریعے اپنا کھویا ہوا سیاسی اقتدار حاصل کریں۔ ''ہجرت'' ممکن نہ تھی، لہٰذا ''جہاد'' کیا گیا لیکن شکست کھائی۔ مسلمانوں پر غدر کا الزام لگا۔ ۱۸۷۰ء میں ''جہادیوں'' کے ٹرائیل ہوئے۔ بعضوں کو تختۂ دار پر لٹکایا گیا، باقی جزائر انڈیمان میں ہمیشہ کے لیے ملک بدر کر دیے گئے۔ یوں یہ تحریک اپنے انجام کو پہنچی۔

دوسری تحریک ''خلافت تحریک'' کہلائی جس نے اس اجتہاد پر عمل کیا کہ چونکہ برطانوی حکمرانوں نے ترکی خلافت کو بروئے کار لانے کا جو وعدہ مسلمانوں کے ساتھ کیا تھا پورا نہیں کیا، اس لیے مسلمان برصغیر سے ''ہجرت'' کر کے کسی ہمسایہ مسلم ملک میں چلے جائیں۔ چنانچہ پنجاب اور سندھ کے مسلم کاشتکاروں نے اپنی زمینیں کوڑیوں کے بھاؤ ہندو ساہوکاروں کو بیچ کر اہل و عیال سمیت افغانستان کا رخ کیا۔ افغان حکومت نے اپنے ملک میں اُن کا داخلہ بند کر دیا۔ نتیجے میں واپسی پر ان مظلوموں پر جو گزری بیان کر سکنا مشکل ہے۔ دوسری طرف ترکوں نے خود ہی اپنی خلافت منسوخ کر دی۔ ہندوؤں کے ساتھ اتحاد بار آور ثابت نہ ہوا۔ لہٰذا یہ تحریک اپنی موت آپ مر گئی۔

دونوں تحریکوں نے برصغیر میں ''اسلام'' کے وجود کا احساس پیدا کیا، اگرچہ دونوں ناکام ہوئیں۔ ''تحریک پاکستان'' بھی ''اسلام'' کے نام پر چلی اور اپنے مقاصد کی تحصیل میں کامیاب ہوئی۔ کیوں؟ دونوں گزشتہ تحریکوں کی ناکامی کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ وقت کے بدلے ہوئے تقاضوں سے بے توجہی

۲۔ تقلیدی اجتہادات پر انحصار

۳۔ محض جوش و جذبے پر عمل کی بنیاد رکھی گئی۔

ہماری اجتماعی سوچ میں دراصل ''جدیدیت'' کی ابتدا سرسید احمد خان کے افکار سے ہوتی ہے۔ اُن کی تعلیمی اصلاحات اور سیاسی نظریات پر قدامت پسندوں نے ان پر کفر کے فتوے لگائے۔ تعلیم کے میدان میں اُن کی اصلاحات راجہ رام موہن رائے کی اصلاحات سے ایک صدی بعد نافذ العمل ہوئیں، جس کے سبب مسلمان ہندوؤں سے جدید تعلیم کے حصول میں ایک سو برس پیچھے رہ گئے تھے۔ سرسید کے علاوہ حالی، شبلی اور اکبرالٰہ آبادی کو اسی طرح جدیدیین قرار دیا جاسکتا ہے جیسے سید جمال الدین افغانی اور اُن کے ترکی، مصری یا ایرانی ہمعصر مفکروں اور سیاسی مدبروں کو جدیدیین کہا جاتا ہے۔ اِنھی شخصیتوں نے مسلمانوں میں قومی شاعری اور قومی فکر کی بنیاد رکھی جسے اقبال نے درجۂ کمال تک پہنچایا۔ اقبال دراصل اُصول حرکت، عقل استقرائی اور عقل اختباری کی روشنی میں اسلامی تمدن اور اسلامی عقاید کو از سرِنو متعین کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دیگر مسلم اہل فکر نے اس صورت حال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا، جیسے اقبال نے سمجھا۔

جدید معنوں میں ''دوقومی نظریہ'' کے اصل بانی سرسید ہی تھے، کیونکہ اُنھوں نے مسلمانوں کو کانگرس میں شامل ہونے سے منع کیا اور اس خدشے کا اظہار کیا کہ برصغیر میں ہندو اور مسلم دو مذہبوں کی بنیاد پر ''دوقومیں'' آباد ہیں۔ لہٰذا اِس سرزمین میں اگر جمہوریت کے اُصول نافذ کیے گئے تو مسلم قوم تب تک خسارے میں رہے گی جب تک سیاسی اقتدار دونوں قومیں آپس میں برابر برابر بانٹ نہیں لیتیں۔ مگر ہندو بحیثیت مجموعی اکثریت میں ہیں، اس لیے وہ ایسا کبھی قبول نہ کریں گے۔

سرسید کے اسی خدشے پر اقبال نے اظہار خیال کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا کہ برصغیر کے جن علاقوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے کم از کم وہاں تو وہ اپنا حقِ خودارادیت استعمال کرتے ہوئے علیحدہ ریاست کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ اب ہمارے بعض دانشور فرماتے ہیں کہ خطبہ الٰہ آباد میں تو علامہ نے ہندوستان کے اندر مسلم ریاست کے قیام کا تصور پیش کیا تھا۔ یہ دانشور یا تو کسی سیاسی انداز فکر کے حالات کے پیشِ نظر بتدریج ارتقاء کے قائل نہیں یا اُنھوں نے اقبال کے خطوط بنام جناح (جو قائداعظم نے خود شائع کیے) پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کی۔ اسی طرح وہ قائداعظم کے کیبنٹ مشن پلان کو کرنے کو پاکستان کے نصب العین کے موقف سے اُن کا انحراف کرنا قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ایسے اقدام کو سیاسی سٹریٹجی تصور کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ بعدازاں وہ پاکستان کی تحصیل کی خاطر قائداعظم کے اعلانِ راست اقدام کو بھی نظرانداز کر دیتے ہیں۔ ایسی تحقیق بہرصورت بے مقصد ہے کیونکہ پاکستان وجود میں آچکا ہے اور اگر واقعی بامقصد ہے تو اُسے کنفیوژن پھیلانے کے لیے ہی استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔

بقول ڈاکٹر فضل الرحمٰن سرسید تاریخ اسلام کے سب سے بڑے نکتہ چین تھے اور ان کے بعد اقبال۔ بلکہ بقول سید نذیر نیازی قاہرہ کے علماء کو باقاعدہ درخواست دی گئی کہ اقبال کے پیش کردہ نظریات کو اسی طرح مردود قرار دیا جائے جیسے ان سے پیشتر سرسید کے خیالات کو کفریات قرار دیا گیا تھا۔ مسلم قومیت کی بنیاد پر مسلمانوں کے لیے علیحدہ ریاست کے قیام پر اقبال کی زندگی میں اُن کا جو ''مناظرہ'' (قومیں اوطان سے بنتی ہیں یا عقاید سے) مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ ہوا تھا اس کے سبب علمائے ہند نے اقبال کو کبھی معاف نہیں کیا۔ مولانا حسین احمد مدنی نے اپنی کتاب جو علامہ کی وفات کے بعد شائع ہوئی میں ارشاد فرما رکھا ہے کہ اقبال ساری عمر غلط فہمیوں کا شکار رہے اور ''ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا''، یعنی انگریز حاکموں کی ایما پر ہندوستان کے ٹکڑے کرانا چاہتے تھے۔ غالباً اسی بنا پر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی (مصنف روائع اقبال) تحریر کرتے ہیں کہ اقبال کی نادر شخصیت میں بعض ایسی خامیاں تھیں جن سے نجات حاصل کر سکنے کا انھیں موقع نہ ملا۔ معلوم ہوتا ہے ان سب حضرات کا اقبال پر نکتہ چینی کا سبب دراصل مسلم قومیت کی بنا پر ان کا تصور جدید اسلامی ریاست تھا۔ راقم کے اس خیال کی تائید مولانا نجم الدین اصلاحی کے ارشاد سے ہوتی ہے کہ ہم ڈاکٹر صاحب مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ اہمیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں اور یہ کہ پاکستان میں قانون سازی کا اُصول فکر اقبال کی روشنی میں ہو سکتا ہے کیونکہ پاکستان جس ''اسلام'' کے نام پر بنا ہے وہ مرحوم ہی کے فلسفہ کا دوسرا نام ہے۔

قائداعظم نے ''دوقومی نظریہ'' کی بنیاد پر جب تحریک پاکستان شروع کی تو اُنھیں بھی علمائے ہند کی شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ انھیں ''کافراعظم'' کا خطاب دیا گیا اور پاکستان قائم ہو جانے کے بعد تو بعض حلقوں نے برملا اعلان کیا کہ ہم اس گناہ میں شریک نہیں ہوئے جس کی بنا پر پاکستان وجود میں آیا۔ غالباً اسی پس منظر میں قائداعظم نے اپنی ایک تقریر میں ارشاد فرمایا تھا کہ ان کی مسلم لیگ نے مسلمانوں کو تین منفی قوتوں سے نجات دلائی ہے، یعنی انگریز حاکموں، ہندوؤں اور مولوی اور مولانا صاحبان سے۔ یہ درست ہے کہ علماء حضرات کی اکثریت نے جب محسوس کیا کہ پاکستان اب وجود میں آ ہی جائے گا تو وہ اس تحریک میں شامل ہو گئے۔

''دوقومی نظریہ'' کی بنیاد پر علیحدہ مسلم ریاست کا قیام ایک جدید تصور ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانان برصغیر کی ''قومیت'' اسلام سے وابستہ ہے۔ یعنی نسل، رنگ، زبان یا علاقہ کے بجائے ان کی ''قومیت'' ایک مشترکہ روحانی سرچشمے سے ماخوذ ہے۔ اپنی شناخت کے اس شعور

نے بالآخر تخلیق پاکستان کے لیے ایک اُصول کی شکل اختیار کرلی۔ یوں اسلام برصغیر کے مسلمانوں کے لیے جدید معنوں میں قوم سازی کا محرک بنا۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ اس تصور کے ذریعے روایتی اسلامی اقدار کو جدید لبرل افکار سے ہم آہنگ کیا گیا۔

اس مرحلے پر ایک وضاحت کی ضرورت ہے۔ اقبال ''قدیم'' اور ''جدید'' کی بحث کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب ''قدیم'' کی تعبیر نو اس طرح کی جائے کہ وہ وقت کے نئے تقاضوں کے عین مطابق ہو تو وہی ''جدید'' ہے۔ گویا ''جدید'' ''قدیم'' سے منقطع نہیں بلکہ ملحق ہے۔ یا حرکت کے اُصول کے تحت ہر انسانی عمل گزشتہ سے پیوستہ ہے۔ وہ اس تسلسل ہی کو ارتقا کا نام دیتے ہیں۔ یہی ''اقبالی تصور جدید'' ہے۔ اُس کے مقابلے میں ''انقلابی تصور جدید'' یہ ہے کہ ''قدیم'' کو بالکل منہدم کر کے ہی ''جدید'' وجود میں لایا جاسکتا ہے۔ یعنی نقوشِ کہن کو کلی طور پر مٹا کر ہی ''نئے صبح و شام'' پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قائداعظم نے اصطلاح ''نظریۂ پاکستان'' کبھی استعمال نہیں کی۔ یہ تصور بعد کی اختراع ہے۔ اگر ایسا ہے تو اُن کی تقریروں میں ''مسلم آئیڈیالوجی'' اور ''اسلامک سوشلزم'' کی اصطلاحات سے کیا مراد لی جائے؟ کیا ان الفاظ کا یہ مطلب نہیں کہ قائداعظم کے نزدیک تحریک پاکستان کی بنیاد مسلم قومیت کا اُصول اور پاکستان کا قیام مسلمانوں کی معاشی فلاح و بہبود کے لیے ضروری ہے؟ قائداعظم کی زیر قیادت تحریک پاکستان کیوں کامیاب ہوئی جبکہ اس سے پیشتر اسلام کے نام پر مسلمانوں کی سیاسی تحریکیں ناکام رہیں؟ اس لیے کہ یہ تحریک:

(ا) وقت کے بدلے ہوئے تقاضوں کے مطابق تھی۔
(ب) مسلم قوم کے لیے ریاست کی جستجو، گویا ایک نئے اجتہاد پر انحصار کیا گیا۔
(ج) محض جوش و جذبہ کے بجائے عقلی حکمت عملی کے مطابق عمل کیا گیا۔

قابل غور بات یہ ہے کہ اگرچہ عہد نبوی میں قرآنی احکام کی تعبیر سے ریاست کے بارے میں چند اُصول متعین ہوگئے تھے لیکن سیاسی اعتبار سے ریاست کو کبھی ایک مکمل چیز نہیں سمجھا گیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد جب خلفائے راشدین کا دور آیا تو حکمرانی کے لیے آئینی طور پر مختلف تجربے کیے گئے۔ مثلاً انتخاب، نامزدگی، انتخاب بذریعہ محدود حلقہ انتخاب استصواب رائے اور بالآخر غصبِ اقتدار جس نے ۶۶۱ عیسوی سے لے کر ۱۹۲۴ عیسوی تک موروثی مطلق العنان ملوکیت کی مختلف شکلیں اختیار کیں۔ روایتی فقہا نے ریاست کے سیاسی نظام

اور قانونی نظام کے درمیان خط امتیاز کھینچا ہے۔ اسی امتیاز کی بنا پر اکثر فقہا کی رائے میں ایک غاصب کی حکمرانی کو تسلیم کر لینے میں کوئی حرج نہیں اگر وہ مسلمانوں کے دینی فرائض کی انجام دہی میں مداخلت نہ کرے اور شریعت نافذ کرنے کا مدعی ہو۔ تاریخ اسلام میں سیاسی نظام نے تو کئی شکلیں بدلیں اور اسی طرح قانونی نظام بھی قرآن وسنت کے احکام کی کسی ایک تعبیر پر مبنی نہیں رہا، بلکہ اربابِ اقتدار اپنے مطلق العنانانہ مزاج کے تحت ایسے شاہی فرامین صادر کر کے فرماں روائی کرتے رہے جو شرعی قوانین سے ماورا اور بسا اوقات اُن سے متصادم ہوتے تھے۔ ریاست کے تینوں وظیفوں یعنی مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ کی آزادی کو تو خلفاے راشدین کے عہد سے تسلیم کیا جاتا تھا مگر بعدازاں مطلق العنان حکمرانوں کی گرفت ان تینوں وظیفوں پر مضبوط ہو گئی۔ خصوصی طور پر ''شوریٰ'' جس کا تعلق مقننہ سے تھا صاحبان اقتدار کے لیے محض ایک ''مجلس مشاورت'' کی حیثیت اختیار کر گئی۔ جس کے اراکین فرماں روا اپنی مرضی کے مطابق چنتے اور جو انتظامیہ سے متعلق ہونے کی وجہ سے، یعنی وزیر و کبیر ہونے کے سبب ان کے وفادار ہوتے۔ اسی طرح تاریخ اسلام کے آخری ادوار میں عدلیہ کے قاضیوں اور مفتیوں کی آزادی بھی ختم کر دی گئی۔ وہ وہی فیصلے یا فتوے دیتے جو فرماں روا کو قبول ہوتے۔ فرماں رواؤں کی مطلق العنانی کے سبب بالآخر ترکی کے عثمانی خلفا کے عہد میں انقلابی صورت حالات پیدا ہو گئی۔ خلافتِ ترکی کی بقا کی خاطر سید جمال الدین افغانی نے ''آئینی خلافت'' (ایسی خلافت جو ملکی آئین کی پابند ہو) کی تجویز پیش کی، جس پر ترکی کے شیخ الاسلام نے فتویٰ صادر کیا کہ قرآنی حکم کے تحت اولوالامر کی اطاعت فرض ہے۔ لہٰذا جو کوئی خلیفہ کے اختیارات کو محدود یا آئین کا پابند کرے وہ سرکش اور کافر ہے۔ نتیجے میں خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی، خلیفہ کے تمام اختیارات ترکی کی منتخب اسمبلی کو منتقل ہوئے اور ترکی میں ''سیکولر ڈیما کریسی'' قائم کی گئی۔

اقبال کے نزدیک خلیفہ یا امام کے تمام اختیارات جمہوری طور پر منتخب مسلم اسمبلی کو منتقل کر دینا درست اقدام تھا۔ ان کی رائے میں اگر ''شوریٰ'' کو موقع فراہم کیا جاتا تو وہ ''مشاورتی ادارہ'' بننے کے بجائے جدید پارلیمنٹ کی طرح ایک مقتدر ادارہ بن سکتا تھا۔ اقبال نے ''ترکی سیکولرزم'' کو رد کرتے ہوئے منتخب مسلم اسمبلی کو اسلامی امور پر قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دے دیا۔ پس بانیان پاکستان، بالخصوص اقبال کو احساس ہو گیا تھا کہ شرعی قوانین کی تعبیر نو کے لیے پاکستان میں اجتہاد کا طریقِ کار استعمال کرنا پڑے گا۔ قائداعظم جناح کو پختہ یقین تھا کہ وفاقی پارلیمانی نظامِ

جمہوریت جو انسانی حقوق کی ضمانت دے، تمام شہریوں کے ساتھ مساوات کا سلوک کرے اور قانون کی بالادستی کا علم بردار ہو، اسلامی احکام کے منافی نہیں بلکہ عین مطابق ہے۔ بالفاظ دیگر اقبال اور قائداعظم دونوں نے روایت کو جدیدیت کے ساتھ ہم آہنگ کرلیا اور یوں ایک جمہوری اسلامی ریاست میں ہم عصر وفاقی پارلیمانی طرزِ حکومت قائم کرنے کا جواز پیدا ہو گیا۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان کے قیام کے کچھ ہی عرصہ بعد اُسے اسلامی جمہوریہ پاکستان قرار دے دیا گیا۔ قرارداد مقاصد ۱۹۴۹ء میں منظور ہوئی جو بعدازاں ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء کے دساتیر میں دیباچہ کے طور پر شامل کی گئی۔ مستقبل میں پاکستان میں اسلامی قوانین نافذ کرنے کی خواہش کا اظہار ان دساتیر کے ابواب، متعلقہ اُصول، سرکاری پالیسی اور ان اسلامی دفعات سے ہوتا ہے جن کے تحت اسمبلیوں میں اسلامی قانون سازی میں مشورہ دینے کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل وجود میں لائی گئی۔ لیکن آج تک اس ادارے سے مشورہ نہیں کیا گیا۔

پاکستان کو ابتدا ہی سے ایسے سنگین مسائل کا سامنا کرنا پڑا جن کا بانیان پاکستان نے تصور تک نہ کیا تھا۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے سال بعد قائداعظم فوت ہو گئے۔ بعدازاں پاکستان کے پہلے وزیرِاعظم لیاقت علی خان کو شہید کر دیا گیا۔ سیاسی قیادت میں خلا پیدا ہو جانے کے سبب ایسے بیوروکریٹ سامنے آ گئے جن کا تحریک پاکستان سے کوئی تعلق نہ تھا۔ پاکستان کے قیام کے تقریباً دس برس بعد یعنی ۱۹۵۶ء میں پہلا آئین بنا، جسے دو سال بعد سکندر مرزا نے بحیثیت صدر منسوخ کر دیا۔ بالآخر ۱۹۵۹ء میں جنرل ایوب خان نے عسکری استیلا کے ذریعہ سکندر مرزا کو فارغ کر کے ملک میں نام نہاد جمہوری نظام کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۹۶۲ء میں جنرل ایوب خان نے بنیادی جمہوریتوں کی بنیاد پر صدارتی طرز کا آئین نافذ کیا۔ مگر اس کے اپنے زوال کے بعد جنرل یحییٰ خان نے وہ آئین منسوخ کر دیا۔ پاکستان کے قیام کے بعد پہلی مرتبہ شفاف انتخابات جنرل یحییٰ خان کے دور میں ہوئے، جن کے نتیجے میں مشرقی پاکستان سے مجیب الرحمٰن کی پارٹی اور مغربی پاکستان سے ذوالفقار علی بھٹو کی پارٹی نے کامیابی حاصل کی۔ اکثریتی پارٹی کو اقتدار منتقل نہ کیے جانے کے سبب اور سیاسی قائدین کی آپس میں چپقلش کے نتیجے میں پاکستان دولخت ہو گیا۔ قائداعظم کے قائم کردہ پاکستان کے حامیوں کے لیے یہ نہایت مایوسی اور بے بسی کا مقام تھا، کیونکہ پاکستان کی علاقائی، لسانی اور نسلی قوتوں نے مسلم قومیت کی روح کو پامال کر دیا تھا۔ اگرچہ اندرا گاندھی نے دعویٰ کیا کہ بنگالیوں نے ''دوقومی نظریہ'' کو خلیج بنگال میں ڈبو دیا، لیکن بنگلہ دیش نے

مغربی بنگال (بھارت) میں مدغم نہ ہو کر ثابت کر دیا کہ ''دوقومی نظریہ'' کا خاتمہ نہیں ہوا بلکہ بدستور زندہ ہے۔ مگر ہمارے لیے اس حقیقت کو تسلیم کرنا ضروری ہے کہ محض اسلام پاکستان کی قومی یک جہتی کو مستقل طور پر قائم رکھنے کے لیے کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ چند اور لوازمات مثلاً سماجی انصاف، معاشی خوشحالی وغیرہ بھی ہیں جنہیں دھیان میں رکھنا ہمارے سیاسی رہنماؤں کے لیے ضروری ہے۔ بہرحال ماحول یا گردونواح نے ''وجدانی'' طور پر پاکستانیوں کے المیے کو محسوس کرتے ہوئے اس صورت حال کا باعث بننے والوں کو ان کی کارکردگی پر کڑی سزا دی۔

اگرچہ باقی ماندہ پاکستان کے لیے ذوالفقار علی بھٹو نے ۱۹۷۳ء میں وفاقی پارلیمانی جمہوری طرز کا آئین نافذ کیا، مگر اس میں اپنی منشا کے مطابق تبدیلیاں کر کے اس کا حلیہ بدل دیا۔ بالآخر اپنی لڑکھڑاتی ہوئی حکومت کو بچانے کی خاطر قدامت پسند مذہبی عناصر کے آگے گھٹنے ٹیک دیے اور شہریوں کی معاشی بہتری کے لیے نہیں، بلکہ نام نہاد ''ظواہر'' پر مشتمل ان کی اسلامی اصلاحات قبول کر لیں۔ اتوار کے بجائے جمعہ کو ہفتہ وار تعطیل قرار دے دیا گیا۔ شراب کی خرید و فروخت اور پینے پلانے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ گھڑ دوڑ پر قمار بازی کی ممانعت ہوگئی اور ''احمدی'' فرقہ کو اقلیت قرار دے دیا گیا۔ پس یوں قیام پاکستان کے تقریباً تیس برس بعد پہلی مرتبہ ''اسلام'' نافذ کیا گیا۔ لیکن بھٹو کے حریف اُن کی اِن اسلامی اصلاحات کے نفاذ پر بھی مطمئن نہ ہوئے، کیونکہ اُن کا اصل مقصد اسلام کا نفاذ نہیں بلکہ بھٹو سے چھٹکارا پانا تھا۔ چنانچہ انھیں کامیابی تب حاصل ہوئی جب جنرل ضیاء الحق نے بذریعہ غصب سیاسی اقتدار پر قبضہ کیا۔ جنرل ضیاء الحق نے بھٹو کی تقلید میں اسلام کی سیاست کاری اور فوری نوعیت کے سیاسی مفادات کی خاطر مذہبی حلقوں سے سودابازی کی تنگ نظر پالیسی اختیار کی، جس کے نتیجے میں ۱۹۷۷ء سے اہل پاکستان میں اسلامی انتہا پسندی یا فرقہ واریت کا زہر پھیلتا چلا گیا۔

جنرل ضیاء الحق کے عہد میں نفاذِ اسلام کے لیے کئی اقدام اُٹھائے گئے۔ مثلاً ۱۹۷۳ء کے آئین میں ایسی ترمیم کی گئی جس کے تحت تمام اہم ذاتی دستاویزات یعنی شناختی کارڈ، پاسپورٹ وغیرہ، میں مسلم اور غیر مسلم کے الفاظ کے استعمال سے ان کے آپس میں امتیاز کی نشان دہی کی جاسکے۔ پاکستان کے ضابطۂ تعزیرات میں تبدیلیاں کی گئیں۔ اسلامی ''حدود'' کو اس میں شامل کر لیا گیا۔ احمدیوں پر اسلامی طریق عبادت استعمال کرنے کی پابندی لگا دی گئی۔ قانون ناموس رسالتؐ نافذ کیا گیا اور اس کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے قانونی طریق کار میں جو اصلاحات

ضروری تھیں، وہ علماء حضرات کے دباؤ کے سبب نہ کی گئیں۔ اس قانون نے اقلیتوں میں عدم تحفظ کا احساس پیدا کیا جو پہلے ہی امتیازی سلوک کی شاکی تھیں۔ اسی طرح قانون شہادت میں ایک کے بجائے دو عورتوں کی گواہی جیسی تبدیلیاں لائی گئیں جو آج کے زمانے کے مطابق نہ تھیں۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں قرار داد مقاصد کو دیباچہ کے بجائے آئین کا مستقل حصہ بنا دیا گیا اور اسلام پاکستان کا سرکاری مذہب قرار پایا۔ اسلامی ''حدود'' کی سماعت کے لیے محدود اختیار کے ساتھ ایک خصوصی فیڈرل شریعت کورٹ کو وجود میں لایا گیا جس کے جج صاحبان جنرل ضیاء الحق کی مرضی سے مقرر کیے اور ہٹائے جاسکتے تھے۔

جنرل ضیاء الحق کی ''اسلامائزیشن'' درحقیقت بعض علماء حضرات کی شرعی قوانین کے بارے میں قدامت پسندانہ تعبیر پر مبنی تھی جو کبھی پارلیمنٹ میں بحث مباحثہ یا ''اجتہاد'' کے مرحلے سے نہ گزری۔ مثلاً بجائے اس کے کہ اسلامی قوانین کے ذریعے مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ اور دیگر معاشی و معاشرتی مسائل حل کیے جائیں، زیادہ تر زور تعزیرات کے نفاذ پر دیا گیا۔ زکوٰۃ و عشر کی وصولی کے لیے جو طریقہ کار اختیار کیا گیا وہ حکام کی بدعنوانی کے سبب ناکام ہوا اور مستحق افراد ان فلاحی تدابیر سے مستفید نہ ہو سکے۔ اسلامی تعزیراتی قانون سازی بھی محض تبرکاً، آرائشی یا دکھاوے کی تھی کیونکہ حدود کے قوانین کے تحت متعین سزائیں عملی طور پر نہ دی جاسکتی تھیں اور نہ دی گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پاکستان میں امن و امان یا لاء اینڈ آرڈر کی ابتر صورتِ حال میں بہتری نہ آسکی۔ ان قوانین کے سبب خصوصی طور پر پاکستان کی دیہاتی یا اَن پڑھ خواتین کی حالت زار اور بھی تشویش ناک ہوگئی جنہیں ان قوانین کے ناجائز استعمال کے تحت ظلم وستم کا نشانہ بنایا گیا۔ مختصراً جنرل ضیاء الحق نے اسلامائزیشن کی جو شکل متعارف کرائی وہ اسلام کی اُس تعبیر و تشریح کے بالکل برعکس تھی جو بانیانِ پاکستان کے اذہان میں تھی۔ اس کے باعث ناروا داری اور فرقہ واریت میں اس حد تک شدت پیدا ہوئی کہ فرقہ پرست دہشت گردوں کے حریف گروہوں نے ایک دوسرے کو قتل کرنا شروع کر دیا، بلکہ ایسے اوقات میں جب وہ اپنی اپنی عبادت گاہوں میں عبادت کر رہے ہوتے۔ بانیانِ پاکستان نے اس کا تصور بھی نہ کیا تھا کہ جدید اور کمزور اسلامی جمہوریہ پر قدامت پسند مذہبی عناصر کے زیر اثر اسلامائزیشن ہی کا دباؤ نہ پڑے گا بلکہ ناپختہ اور بصیرت سے عاری سیاسی قیادت بار بار جرنیلوں کے غصب کا شکار ہوتی چلی جائے گی۔

پاکستان میں جمہوریت کو بے شمار الجھنوں اور دشواریوں سے گزرنا پڑا ہے۔ کسی منتخب

حکومت کو اپنی میعاد پوری کرسکنے کا موقع نہ ملا۔ سیاسی جماعتوں کے بجائے سیاسی شخصیتیں ملکی سیاست پر حاوی رہیں۔ ان کی جاگیردارانہ ذہنیت کے سبب آپس میں رقابت اور تصادم یا بار بار فوجی مداخلت کے نتیجے میں یہ بے معنی سوال اُٹھایا جاتا رہا کہ صدر اور وزیر اعظم کے اختیارات کے مابین توازن قائم نہیں کیا جاسکا، حالانکہ وفاقی پارلیمانی طرز حکومت میں صدر صرف وفاق کی علامت ہوتا ہے جبکہ تمام انتظامی اختیارات وزیر اعظم کے پاس ہوتے ہیں۔ قائداعظم نے خود اس کی نظیر قائم کردی تھی۔ انھوں نے بحثیت گورنر جنرل کبھی وزیر اعظم لیاقت علی خان کے انتظامی اختیارات میں مداخلت نہ کی۔ تاہم ۱۹۵۶ء کا آئین اس لیے منسوخ ہوا کہ اس کے تحت صدر کو وہ اختیارات تفویض نہ کیے گئے تھے جو ملک غلام محمد یا سکندر مرزا اپنے لیے چاہتے تھے۔ بعد میں ۱۹۶۲ء کے آئین کے تحت صدارتی نظام حکومت کا تجربہ کیا گیا جو جنرل ایوب خان نے اپنی ضروریات کے مطابق وضع کرایا تھا۔ ذوالفقار علی بھٹو کے دور میں ۱۹۷۳ء کے آئین کے نفاذ کے ذریعے صحیح طور پر وفاقی پارلیمانی جمہوری نظام قائم ہوا، جس کے تحت صدر وفاق کی علامت اور وزیر اعظم بھٹو مقتدر کل بن گئے۔ لیکن غصب کے ذریعے بھٹو حکومت کے خاتمہ کے بعد جنرل ضیاء الحق نے ۱۹۷۳ء کے آئین میں دفعہ ۵۸ (۲) (بی) کا اضافہ کر کے اس کا حلیہ بگاڑ دیا۔ اس دفعہ کی رو سے ایک بالواسطہ منتخب صدر کو ایسے اختیارات تفویض کر دیے گئے کہ وہ براہِ راست منتخب وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کو برخاست اور قومی اسمبلی کو کالعدم قرار دے سکتا تھا۔

جنرل ضیاء الحق کی حادثاتی موت کے بعد مسلم لیگ اور پیپلز پارٹی کی انتخابی کامیابیوں کے باعث دو دو مرتبہ وزارت عظمیٰ کا منصب میاں نواز شریف اور محترمہ بے نظیر بھٹو نے سنبھالا۔ دونوں لیڈروں کی سیاسی رقابت نے دشمنی کی صورت اختیار کرلی۔ دونوں فریقوں کے درمیان خوب کیچڑ اچھلا۔ دونوں کو آئین کی دفعہ ۵۸ (۲) (بی) کے تحت سول نوعیت کے صدور یعنی غلام اسحاق خان اور فاروق احمد لغاری نے اقتدار سے علیحدہ کیا۔ بہر حال میاں نواز شریف نے دوسری وزارت عظمیٰ کے دور میں اسمبلی کے ایک متفق الرائے فیصلے کے تحت آئین میں ترمیم کے ذریعہ دفعہ ۵۸ (۲) (بی) خارج کروادی۔ اور یوں وفاقی پارلیمانی جمہوریت پھر بحال ہوگئی۔ مگر ۱۹۹۹ء میں جنرل پرویز مشرف نے میاں نواز شریف کو وزارت عظمیٰ کے منصب سے بذریعہ غصب فارغ کر کے اقتدار پر قبضہ جمالیا۔ میاں نواز شریف تو جنرل ضیاء الحق کے ہاتھوں بھٹو کے انجام کے پیش نظر اپنے آپ پر عاید کردہ الزامات کے سلسلہ میں فوجی حکومت سے اپنی جان چھڑا کر سعودی عرب چلے گئے اور محترمہ بے نظیر بھٹو خود ہی ترک وطن کر کے دبئی جا آباد ہوئیں۔

جنرل پرویز مشرف کے چوتھے فوجی غصب کے دوران ۱۹۷۳ء کے آئین میں متعدد ترامیم کے ساتھ دفعہ ۵۸ (۲)(بی) نہ صرف بحال کردی گئی بلکہ صدر کے اس اختیار کے ساتھ ایک نئے فورم مسمّٰی ''نیشنل سیکیورٹی کونسل'' کا اضافہ کردیا گیا جو دیگر سول ارکان کے علاوہ چاروں فوجی سربراہان پر مشتمل ہے۔ یعنی آئین میں اس فورم کے ذریعے ملک کے سیاسی نظام میں فوج کو مستقل کردار ادا کرنے کی غرض سے ایک ادارے کی صورت دے دی گئی ہے۔

میاں نواز شریف کے ہٹائے جانے سے پیشتر حکومت پاکستان کی افغان پالیسی افغانستان میں سابق سویت روس کے اقتدار کے خاتمے کی خاطر تیار کردہ طالبان کی حکومت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کے ساتھ دوستی پر قائم تھی۔ شاید اس پالیسی کی حکمت عملی ان کے اثر ورسوخ کو افغانستان کی سرحدوں تک محدود رکھنا تھا۔ مگر جنرل پرویز مشرف نے امریکہ کے دباؤ پر اس پالیسی کو ختم کر کے اُن کے خلاف محاذ کھول دیا۔ امریکہ کے نزدیک چونکہ ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کے نیویارک اور واشنگٹن میں تباہ کن دہشت گردانہ حملوں کے ذمہ دار اسامہ بن لادن اور افغانستان پر قابض طالبان تھے، اس لیے امریکہ اور اس کے اتحادی یورپی ملکوں نے عراق کے علاوہ افغانستان پر بھی تسلط کے لیے حملہ کردیا۔ افغانستان میں طالبان کے خلاف امریکہ کی جنگ میں پاکستان نے خود کو نہ صرف امریکہ کی طفیلی ریاست بننا قبول کرلیا بلکہ پاکستان دہشت گردی اور خودکش بمباروں کی زد میں آگیا۔ اور اس کا شمار دنیا بھر کے انتہائی غیر محفوظ اور خطرناک ترین ملکوں میں ہونے لگا۔

جنرل پرویز مشرف اپنی غلط پالیسیوں کے سبب پاکستان کی ناپسندیدہ ترین شخصیت سمجھے جانے لگے۔ بالآخر وکلا، سول سوسائٹی، ذرائع ابلاغ، عوام وخواص کے ساتھ مغربی ممالک کے شدید دباؤ پر اُنھیں نہ صرف جرنیل کی وردی اتارنی پڑی بلکہ ملک میں انتخابات کا اعلان بھی کرنا پڑا۔ انھی حالات میں پیپلز پارٹی کی قائد بے نظیر بھٹو اور مسلم لیگ (ن) کے قائد نواز شریف کو پاکستان واپس آنے اور انتخابات میں حصہ لینے کا موقع بھی فراہم کیا گیا، مگر محترمہ بے نظیر بھٹو کی ناگہانی موت یا بہیمانہ ٹارگٹ قتل کا معمہ ابھی تک حل نہیں کیا جاسکا۔

فروری ۲۰۰۸ء کے عام انتخابات میں پیپلز پارٹی نے سب سے زیادہ ووٹ حاصل کیے۔ دوسرے درجہ پر مسلم لیگ (ن) رہی۔ آخر کار جنرل پرویز مشرف رضا کارانہ طور پر صدر کے عہدے سے علیحدہ ہوگئے۔ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ نیشنل اسمبلی میں پیپلز پارٹی اور مسلم لیگ (ن) کا اتحاد ختم ہو چکا ہے۔ پاکستان کے صدر آصف علی زرداری اور وزیر اعظم یوسف رضا گیلانی

ہیں۔۱۹۷۳ء کے آئین میں جو ناجائز ترامیم جنرل پرویز مشرف نے کی تھیں، اُسی طرح برقرار ہیں۔ پاکستان کے قبائلی علاقوں، خصوصی طور پر سوات اور وزیرستان میں حکومت کا اختیار قریب قریب ختم ہو چکا ہے۔ ان علاقوں میں حاکموں کی کرپشن، بنیادی سہولتوں کے فقدان اور معاشی بدحالی کے سبب عسکریت پسند طالبان کا اثر ورسوخ بڑھتا گیا ہے اور اب مؤثر سیاسی قیادت کی عدم موجودگی میں نسلی، فرقہ وارانہ اور سیاسی قتلوں کا سلسلہ جاری ہے۔ بلکہ اسلامی شدت پسندی کے فروغ کے سبب خوف کے مارے یہاں کے باشندے بھی طالبان طرز کی شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کرنے لگے ہیں۔ اگر یہی صورت حال رہی تو پاکستان کے دیگر علاقوں میں، مثلاً سارا صوبہ سرحد، بلوچستان، پنجاب اور سندھ، جہاں طالبان پہلے ہی سے خاصی تعداد میں موجود ہیں، اُن کی یلغار کا خدشہ ہے۔ بلکہ بلوچستان میں شرپسندوں کی کارگزاری کے پیش نظر پاکستان کے ٹوٹنے کا بھی خطرہ ہے۔

ان زمینی حقائق کی روشنی میں پاکستانی قوم کو غور کرنا چاہیے کہ نظریہ پاکستان باقی ہے بھی کہ گزشتہ ساٹھ برس کی مدت میں ہمارے قائدین (فوجی وسیاسی) اُسے دفنا کر بغیر کسی نئے مقصد کے اِدھر اُدھر مٹر گشت کر رہے ہیں۔ نظریہ پاکستان کے تین بنیادی اُصول یہی تھے اور کہنے کو اب بھی ہیں:

(ا) اسلام ہماری قومیت ہے۔

(ب) جمہوریت ہماری سیاست ہے۔

(ج) فلاحی ریاست ہمارا نصب العین ہے۔

بنگلہ دیش کے قیام نے ''دوقومی نظریہ'' زندہ رکھتے ہوئے ہمیں سبق سکھلایا تھا کہ ''اسلام'' کا لفظ پاکستان کی قومی یک جہتی کو مستقل طور پر قائم نہیں رکھ سکتا جب تک کہ وفاق کے ہر صوبے کے ساتھ عملی طور پر مساوات اور معاشی انصاف ایسے سلوک کو روا نہ رکھا جائے۔ کیا ہمارے حکمرانوں نے یہ سبق سیکھ کر اُس پر عمل کیا؟ اگر عمل کیا ہوتا تو بلوچستان میں واویلے کا سبب کیا ہے؟ سوات میں بندوق کی نوک پر یا امن کی خاطر اسلامی جمہوریہ پاکستان کے قانونی نظام سے ہٹ کر کسی نوع کے نظام عدل یا شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کیوں کیا جا رہا ہے؟ اگر پاکستان کے صوبوں کے مختلف علاقوں میں جو چاہے گا دھڑلے سے اپنی نوعیت کی شریعت یا نظام عدل نافذ کرنے لگے گا تو نظریاتی طور پر پاکستان کے مستقبل کی ضمانت، بطور ایک مقتدر قومی ریاست، کیسے دی جا سکے گی؟

پاکستان کی گزشتہ ساٹھ سالہ تاریخ سے ظاہر ہے کہ غریب عوام میں تعلیم کے فقدان اور جاگیردارانہ ذہنیت رکھنے والی موروثی نوعیت کی ناپختہ اور بصیرت سے عاری سیاسی قیادت کے آپس میں دست وگریبان ہونے کے سبب یہاں فوجی جرنیل بار بار مداخلت کر کے اقتدار پر ناجائز

قبضہ کرتے رہے، جس کے نتیجے میں پاکستان میں مستقل طور پر جمہوری نظام قائم نہیں کیا جاسکا۔ چنانچہ اب بھی حالات موافق نہیں۔ وہی پرانی جانی پہچانی سیاسی شخصیتیں ہیں جو غیر مستحکم سیاسی جماعتوں میں متحرک دکھائی دیتی ہیں۔ علاوہ اس کے اب تو جرنیلوں کی سیاسی طور پر پے بہ پے ناکامیوں کے سبب فوج بھی اقتدار سنبھالنے کے معاملے میں خاصی بددل ہوگئی ہے۔ اگر حاضر یا منتظر سیاسی قیادت سے پاکستان کے حالیہ مسائل حل کرسکنے کے بارے میں مایوسی ہے تو نظریاتی طور پر پاکستان کے مستقبل کی ضمانت، بطور ایک جمہوری ریاست کیسے دی جاسکتی ہے؟ خصوصی طور پر جب جمہوریت کو کفر قرار دینے والے موجود ہوں۔

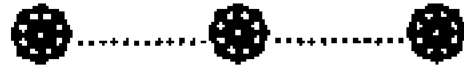
اب رہ گیا مسئلہ فلاحی ریاست قائم کرنے کے نصب العین کا۔ سب جانتے ہیں کہ قیام پاکستان کا سب سے اہم مقصد مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ حل کرنا تھا۔ اس کے لیے پہلا قدم ''لینڈ ریفارمز'' کے ذریعے جاگیردارانہ نظام و ذہنیت کا قلع قمع کرنا تھا۔ لیکن جنرل ایوب خان اور بعد ازاں وزیراعظم بھٹو کے ادوار میں جو ''لینڈ ریفارمز'' کی گئیں وہ بنیادی طور پر منافقانہ تھیں جن کے باعث نہ جاگیرداری کا خاتمہ ہوا اور نہ جاگیردارانہ ذہنیت سے نجات ملی۔ صنعت و حرفت کے کارخانوں کے فروغ کے سلسلہ میں پاکستان کے ابتدائی دور میں حکومتی کنٹرول کے شانہ بشانہ پرائیویٹ انٹرپرائز کی شمولیت سے جو تھوڑی بہت ترقی کے امکانات پیدا ہوئے تھے، وہ وزیراعظم بھٹو کی بے وقت سوشلائزیشن کی نذر ہوگئے اور بیشتر سرمایہ پاکستان سے باہر منتقل ہوگیا۔ معاشی طور پر پاکستان کی اب جو کیفیت ہے وہ سب پر عیاں ہے۔ جاگیردارانہ اور کارخانہ دارانہ قیادت آزمائی جاچکی۔ جب تک محنت کش پاکستان کی قیادت سنبھالنے کے قابل نہیں ہوجاتے یہاں فلاحی ریاست کے وجود میں آنے کا کوئی امکان نہیں۔

جب پاکستان کی اسلامی ری پبلک میں ایک قانون کے بجائے اُس کے مختلف علاقوں میں اپنی اپنی قسم کی شریعت نافذ ہونے لگے، جب پاکستان میں جمہوریت کا تجربہ بار بار کیا جائے اور ناکام رہے، اور جب پاکستان کے مفلس اور نادار مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ حل کرنے کے بجائے ایسے حالات پیدا کردیے جائیں کہ لوگ اپنے بچے بیچنے یا خودکشیاں کرنے پر مجبور ہوجائیں تو کیا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ نظریہ پاکستان ہے اور زندہ ہے یا زندہ رہے گا؟

اقبال نے غالباً اسی موقع کے لیے درست کہا ہے:

وطن کی فکر کر ناداں! مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے، ہونے والا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہدِ کہن کی داستانوں میں

[کلیاتِ اقبال، اُردو، ص ۱۰۰]



نصب العین کا مسئلہ

پچھلے دنوں چند ماہناموں کی اشاعت پر پابندی لگ جانے کی وجہ سے جس دقت کا سامنا ادیب اس وقت کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ آئندہ لکھا کس موضوع پر جائے۔ اس تذبذب میں رسالوں کے مالکان بھی پڑے ہوئے ہیں کہ آئندہ لکھوایا کس موضوع پر جائے۔ کیونکہ پابندی اٹھ جانے کے بعد اگر پھر ''کھول دو''، ''شیخ عبداللہ کے مکتوب کا جواب''، ''ایک اڑان میں'' اور ''بغیر عنوان کے'' جیسے مضامین لکھے گئے تو ظاہر ہے حکومت مزید چھ ماہ کی پابندی لگانے کی بجائے ہمیشہ ہمیشہ کی پابندی لگا دے گی۔ بہر حال یہ اعلان بھی کر چکے ہیں کہ ہم مسلمان ہیں، ہمارا وطن پاکستان ہے اور ہمارا مدعا قوم کی خدمت ہے۔ اگر حکومت یہ سمجھتی ہے کہ ہم اپنے فرائض کو پوری طرح سے سرانجام نہیں دے رہے تو ہم سے کہا جائے کہ ہم میں یہ خامیاں ہیں اور ان خامیوں کا ازالہ یوں کیا جا سکتا ہے۔ حکومت مہر سکوت توڑے، ہمیں اپنے اعتماد میں لے تاکہ ہمیں بھی خدمت کا موقع مل سکے۔

میرے خیال میں حکومت سے تعاون کی امید رکھنا بے وقوفی ہے۔ اس لیے نہیں کہ حکومت نے ان ادیبوں کو قصوروار تصور کرتے ہوئے اُن پر بخشش کے دروازے بند کر دیئے ہیں بلکہ اس لیے کہ وزارتیں گردش ایام کی طرح بدلتی رہتی ہیں۔ اُنھیں عوام کی فلاح و بہبود سے زیادہ اپنی اپنی جماعتوں کو مستحکم کرنے کی فکر دامن گیر رہتی ہے۔ مجھے یقین ہے ہماری حکومت کے ارباب بست و کشاد میں سے بیشتر نے ان رسالوں کے نام اپنی زندگی میں پہلی بار پڑھے ہوں گے۔ اُنھیں تو صرف یہ معلوم ہے کہ اردو وہ زبان ہے جس میں تقریریں کی جاتی ہیں اور اسلام وہ لفظ ہے جو بار بار استعمال کرنے سے ذاتی فائدے کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس سے زیادہ جاننا اُن کے سیاسی مذہب میں گناہ تصور کیا جاتا ہے۔ سو حکومت سے تعاون کا مطلب کسی ایک وزارت سے تعاون کرنا ہے جو ان ادیبوں کو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے آلہ کار بنا سکتی ہے۔ اگر ادیب یوں ہر بار چڑھتے سورج کی پرستش کرنے لگے تو نہ صرف ادیب اپنی اخلاقی قدر کھو بیٹھے گا بلکہ اُس کا حشر بھی

ان چند اخباروں کی طرح عبرت ناک ہوگا جنھوں نے خضر کی وزارت کے عہد میں یہ پیشہ اختیار کیا اور جن کے نقشِ قدم پر اب بھی چند اخبار چل رہے ہیں۔

ہمارے ادیب جواں سال ہیں، جذباتی ہیں اور چونکہ عقل پختگی عمر کے بعد ہی جذبات پر غالب آتی ہے اس لیے جب وہ جذبات کی رو میں بہتے ہیں تو اپنے آپ کو فراموش کر دیتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کیا ہمارے نام نہاد نقاد اس سلسلہ میں ان کی راہنمائی کر سکتے ہیں؟ مجھے افسوس کے ساتھ پڑتا ہے کہ فی الحال ہماری تنقید تعمیری نہیں۔ تعمیری تنقید سے میری مراد یہ نہیں کہ ہماری تنقید تخریبی ہے۔ فنِ تنقید ہمارے ہاں بلاشبہ نیا ہے۔ وہ شاعروں کے کلام اور افسانہ نگاروں کے افسانوں پر تو تنقید ضرور ہے مگر اپنے آپ پر نہیں۔ پیشتر اس کے کہ نقاد ادیبوں کی راہنمائی کر سکیں ان کے لیے اپنے فن کے اصول مرتب کرنا لازمی ہے۔ پھر میری نظر میں تو ہمارے بالغ عمر نقادوں میں سے ایسا ایک بھی نہیں جو صحیح معنوں میں خیر اندیش ہو۔ ان کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو ایسے نقادوں کی ہے جو روزناموں میں عرضیوں کی صورت میں وزارت کے حق میں مضامین لکھ لکھ کر معاش حاصل کرنے کے درپے ہیں۔ دوسری قسم ایسوں کی ہے جو اس نظام کو بے ہودہ سمجھتے ہوئے بے نیازی کا رویہ اختیار کیے ہوئے ہیں (ایسے نقاد اصل میں خود پریشان ہیں) تیسری قسم اُن نقادوں کی ہے جو صرف ونحو کی بحث میں اُلجھ کر یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ انھوں نے اردو ادب پر بڑا احسان کیا ہے اور چوتھی قسم میں وہ نقاد آتے ہیں جو ادب کو سیاسیات کا اکھاڑہ بنا کر اپنی ذاتی اغراض پوری کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ ان حالات میں ادیبوں کو اپنی راہنمائی آپ کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ پچھلے چند سالوں میں جو تخیلی، سیاسی اور معاشرتی انقلاب رونما ہو چکا ہے اُس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ادیب اپنے نصب العین (اگر کوئی نصب العین ہے) پر نظرِ ثانی کر کے کسی نتیجہ تک پہنچیں۔

نیا ادیب ترقی پسند کیوں کہلاتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہرگز نہیں کہ ہر اصطلاح جس کے پہلے لفظ ''نیا'' لگا دیا جائے اس سے مراد اشتراکی تبلیغ ہے۔ اصل میں ہر ادبی تغیر تخیلی، سیاسی، معاشرتی یا اقتصادی انقلاب کا رہینِ منت ہوتا ہے۔ پھر جب اس میں تنزل کے آثار نمودار ہونے لگیں تو رد عمل شروع ہو جاتا ہے اور اُسی کی بنیادوں سے نیا ادب اٹھتا ہے! اسے غیر شعوری ارتقاء کہہ لیجیے، تنزل کہہ لیجیے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قدرت کے کارخانے میں سکون بہر صورت محال ہے۔ ہر فلسفی، شاعر یا صحافی جب اپنے گذشتہ دور پر نکتہ چینی کرتا ہے تو باغی کہلاتا ہے۔ تعجب ہے، آج کل لفظ ''باغی'' کا مطلب اشتراکی سمجھا جاتا ہے۔ یہ اصطلاح لفظ ''مولوی'' کی طرح بے حد

بدنام ہو چکی ہے۔ ایک وقت تھا جب علامہ اقبال نے اردو شاعری کو پستی سے ابھارنے کی کوشش میں اپنی نئی راہ اختیار کی تو اکبر الہ آبادی جیسے چیخ اٹھے: سنا ہے لاہور میں ایک لونڈا اقبال پیدا ہوا ہے جو اسلام پر کیچڑ اچھالنے سے گریز نہیں کرتا اگر مولانا کے طنزیہ کلام سے ان کا ذہنی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ نیت کے بڑے بُرے نہ تھے۔ البتہ انھیں اپنی ذلت کا احساس ضرور تھا کیونکہ ان کی ساری عمر انگریز کی خدمت کرتے گزری تھی۔

موجودہ ادب میں تین نمایاں خصوصیتیں ہیں۔ پہلی خصوصیت عریانی ہے جسے عام لفظوں میں فحش نگاری کہا جاتا ہے دوسری خصوصیت اشتراکی تبلیغ ہے اور تیسری تخریبی رجحان۔ ان خصوصیتوں کی نفسیاتی وجوہات ہیں۔ مثلاً عریانی کی وجہ آپ کی قدامت پسندی کے خلاف بغاوت ہے۔ آپ کی تہذیب کے کڑے اصول آپ کو عورتوں سے صحت مندانہ تعلقات کی اجازت نہیں دیتے۔ اسی بنا پر سڑک پر اکیلی چلتی ہوئی ہر عورت غیر محفوظ ہے۔ اکثر اوقات برقعہ میں چلتی عورتوں کو دیکھ کر ایک جنسی الجھن پیدا ہوتی ہے کہ اس کے اندر کوئی ہے بھی یا یونہی یہ خیمہ ہوا میں اڑتا چلا جا رہا ہے۔ اس قدامت پسندی کے برقعہ کے پیچھے کیا ہے؟ ادب میں عریانیت آپ کو یہی دکھانے کی کوشش میں ہے۔ میں سمجھتا ہوں ادب میں عریانیت بری نہیں بشرطیکہ اس کا مقصد متعین قسم کی لذتیت نہ ہو۔

جہاں تک دوسری خصوصیت یعنی اشتراکی تبلیغ کا تعلق ہے، میں صرف اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ ہمارا ماحول ہی اس قسم کا ہے ادیب جب اپنے گردونواح میں غربت اور افلاس کے سوا کچھ نہیں دیکھتا تو وہ آپ کو کیوں نہ دکھائے جو اُسے دکھائی دے رہا ہے۔ ادیب کا مقصد زندگی کی عکاسی ہے اُس کے لیے اشتراکی مبلغ ہونا ضروری نہیں۔ اس کا مقصد آپ کی توجہ کچلے ہوئے عوام کی طرف مبذول کرانا ہے تاکہ ان کی فلاح و بہبود کے لیے کچھ کیا جائے۔ جب روسیو نے فرانسیسی عوام کو آزادی کا تصور دیا تو اس کا ارادہ اشتراکیت کی تبلیغ نہیں تھا۔ اسی طرح جب انگلستان کے شاعروں اور صحافیوں نے سرمایہ داروں کی مزدوروں پر سختی کے خلاف آواز اٹھائی تو وہ اشتراکیت کی تبلیغ نہیں کر رہے تھے۔ البتہ میں اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ ہمارے ترقی پسند ادیبوں میں سے بعض اشتراکیت پسند ضرور ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کا مقصد واقعیت کی عکاسی کرتے وقت ایک مخصوص سیاسی نظام کو آپ کے حلق میں انڈیلنا ہوتا ہے۔ یہ میلان ہمارے لیے بہت خطرناک ہے۔ کیوں خطرناک ہے؟ اس کی وجہ میں آگے جا کر بیان کروں گا۔ ہمارے ادیبوں کا اپنا تمدنی پس منظر کوئی

نہیں۔ اگر ہے تو وہ اس سے آگاہ نہیں ہیں۔ ان کی تعلیم مغربی طریق پر ہوئی وہ بیمار ماحول میں پلے۔ اس میں کوئی شک نہیں، وہ اچھے کاریگر ہونے کی حیثیت سے بدعتی ضرور کہلا سکتے ہیں۔ لیکن وہ محض بدعتی ہی ہیں، خالص تخلیقی صلاحیت کسی ایک میں بھی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج وہ اپنے نصب العین کے بارے میں شکوک میں مبتلا ہیں۔ اپنے گردونواح کی زندگی کی عکاسی کرنا واقعیت نگاری ہے مگر جہاں اس کے پس پشت اشتراکی جذبہ کارفرما ہو، اسے جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اب میں موجودہ ادب کی تیسری خصوصیت تخریبی رجحان کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ گذشتہ دس سالوں میں سے کسی تاریخ کا رسالہ اٹھا کر دیکھیے۔ آپ کو ہر نظم، افسانے یا مضمون میں سوائے تخریب کے کچھ نظر نہیں پڑے گا۔ اس کی اہم وجہ صحیح نصب العین کی غیر موجودگی کا احساس ہے۔ جتنی دیر انگریز کی حکومت رہی یہ رجحان ایک لحاظ سے قابلِ اعتراض نہیں سمجھا جا سکتا۔ اب جبکہ ہمارے ہاں تخیلی اور سیاسی انقلاب رونما ہو چکا ہے، ادب میں یہ میلان تغیر کا طالب ہے۔ آج تک ہمارے شاعر یا صحافی جراحوں کی طرح مریض کے زخموں کو چیر پھاڑ کر ناسور بننے کے لیے کھلا چھوڑ دینا ہی اپنا فرض سمجھتے رہے ہیں۔ اب ہمیں مرہم رکھنے والوں کی ضرورت ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ ہمارے ادیب ابھی تک بوکھلائے ہوئے سے ہیں۔ وہ نہیں سمجھتے کہ ہندوستان بٹ چکا ہے، اس میں سے پاکستان ہمارا حصہ ہے اور اس کی تعمیر ابھی باقی ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ سعادت حسن منٹو حقیقت میں ادیب ہونے سے پیشتر مسلمان ہے اور اسی وجہ سے اُسے ہندوستان چھوڑ کر پاکستان آنا پڑا۔ یا فکر تونسوی اور راجندر سنگھ بیدی شاعر اور تمثیل نگار ہونے سے پیشتر ہندو اور سکھ ہیں جس کی وجہ سے اُنھیں پاکستان چھوڑ کر ہندوستان جانا پڑا۔ ترقی پسند ادیبوں کا یہ گروہ ابھی تک اسی نیم خوابی کے عالم میں اپنا وقت کاٹ رہا ہے کہ گو ہمارے ہم وطنوں کے نظریوں میں اختلاف آ چکا ہے مگر ہم سبھی ایک ہیں اور ایک ہی رہیں گے۔ مثلاً ایک ترقی پسند شاعر فرماتے ہیں:

ساتھیو ہاتھ بڑھاؤ کہ ہیں ہم آج بھی ایک
کون کہہ سکتا ہے، تقسیم ادب کی جاگیر
کون انکار کی قندیل بجھا سکتا ہے
کون کر سکتا ہے احساس کی شدت کو اسیر

میں سمجھتا ہوں اس لحاظ سے یہ سب خود غرض ہیں۔ اُن پر ملک وقوم کی طرف سے جو فرائض عاید ہوتے ہیں وہ اُن سے عہدہ برآ ہو سکنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک مسلمان ادیبوں کا تعلق ہے وہ خود غرض ہونے کے علاوہ سادہ لوح بھی ہیں کیونکہ ابھی تک وہ ہندو اور سکھ ادیبوں کو

اپنے ''ساتھی'' تصور کر رہے ہیں۔

اُدھر کرشن چندر نے تو کشمیر میں مجاہدین کے خلاف افسانے لکھے، راجندر سنگھ بیدی اُسے ہندوستان کی ساتھ ملانے کی فکر میں سری نگر جا بیٹھے اور اِدھر ہمارے ساحر لدھیانوی صاحب کی سحر طرازیاں ملاحظہ ہوں۔ شیخ عبداللہ کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ کشمیر کے زعفران زاروں پر قبائلیوں کے بوٹوں کر گرد جمی ہوئی ہے۔ یہ قبائلی وہی مجاہدین ہیں جو اپنی جانیں ہتھیلیوں پر رکھ کر آپ کی جنگ لڑ رہے ہیں۔ ''جس دن کشمیر فی الواقع آزاد ہو جائے گا اور وہاں کے عوام اپنی جدوجہد اور اپنی قربانیوں سے بیرونی اور اندرونی لوٹ کھسوٹ سے نجات پالیں گے، اُس دن میں کشمیر کی سرزمین پر حاضر ہوں گا۔'' یہ دھن بالکل وہی ہے جو ہندوؤں کی حمایت کے بل بوتے پر خان عبدالغفار خان نے صوبہ سرحد کے پٹھانستان بنائے جانے کے سلسلہ میں الاپی تھی اور اُنھیں گرفتار کر لیا گیا۔

یہ تخریب کا ایک پہلو تھا۔ اب میں سعادت حسن منٹو کے افسانہ ''کھول دو'' پر بحث کرتا ہوں اور آپ کو تخریب کا ایک اور رخ دکھاتا ہوں۔ یہ افسانہ ماہنامہ نقوش میں شائع ہو چکا ہے۔ اس افسانے کا پلاٹ مندرجہ ذیل ہے:

بوڑھا سراج الدین اپنی بیٹی سکینہ کے لیے سرگرداں ہے جو مشرقی پنجاب کے ہنگاموں میں اُس سے چھن گئی ہے۔ وہ رضا کاروں (یعنی نیشنل گارڈ کے نوجوانوں سے جو اُن دنوں مغویہ لڑکیاں لانے پر معامور تھے) سے التجا کرتا ہے کہ اُس کی سکینہ کو کسی نہ کسی طرح ڈھونڈ نکالیں۔ رضا کار اُس لڑکی کو تلاش کر کے پاکستان لانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مگر لڑکی شامتِ اعمال سے خوبصورت ہے۔ پیشتر اس کے کہ اُسے کیمپ پہنچائیں وہ مسلمان رضا کار اس پر خوب ہاتھ صاف کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ کچھ دنوں کے بعد وہ لڑکی کسی ریلوے لائن کے نزدیک بیہوش پائی جاتی ہے۔ لوگ اُسے اٹھا کر ہسپتال لاتے ہیں۔ سکینہ ہوش میں آتے ہی جونھی ڈاکٹر کو دیکھتی ہے، ''لڑکی کھول دو'' سن کر اپنا ازار بند کھول کر شلوار نیچے سرکا دیتی ہے اور ڈاکٹر سر سے پیر تک پسینہ میں غرق ہو جاتا ہے۔

افسانے کے اختتام کی تشریح یہ ہے کہ سکینہ ہندوستان میں تو سکھوں سے محفوظ رہی لیکن پاکستان میں آتے ہی اُسے جو مسلمان بھی ملا اُس نے اس پر ہاتھ صاف کیے، یہاں تک کہ وہ بے بس ہو گئی۔ جب بھی اس کا سامنا کسی مرد سے ہوتا، وہ اسی بے بسی کے عالم میں اپنی شلوار نیچے سرکا دیتی ہے۔ افسانہ پڑھ کر مجموعی طور پر محسوس ہوتا ہے کہ مغویہ لڑکیاں جب پاکستان لائی جاتی

ہیں تو اُن سے پاکستان کے مسلمان یہ سلوک کرتے ہیں۔

ایک محفل میں اتفاق سے سعادت حسن منٹو موجود تھے۔ میں نے دریافت کیا کہ اس افسانے کا پلاٹ کسی حقیقی واقعہ پر مبنی ہے یا محض آپ کے تخیل کی اختراع ہے؟ بولے "اس کا پلاٹ میرے تخیل کی اختراع ہے" میں نے پھر پوچھا۔ "یہ افسانہ لکھ کر آپ نے قوم کی کیا خدمت کی ہے؟" کہنے لگے "میرا مقصد یہ ہے کہ اگر ہم میں ایسے مسلمان موجود ہیں جو مغویہ لڑکیوں پر یوں ہاتھ صاف کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، تو وہ اس افسانہ کو پڑھ کر شرمندہ ہوں اور اپنے ارادوں کو عملی جامہ پہنانے سے باز رہیں۔" (خیر، میں یہاں یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ میرے علم میں یہ افسانہ ایک حقیقی واقعہ پر مبنی ہے۔ امرتسر سے ایک مسلمان لڑکی پندرہ دنوں کے بعد سکھوں کے نرغہ سے نکال کر پاکستان لائی گئی۔ اُس بیچاری کی کیفیت یہ تھی کہ بیان نہیں کی جا سکتی۔ ہسپتال میں بیان دیتے وقت اُس نے بتایا کہ ایک ہی دن مجھ پر سے یکے بعد دیگرے پچیس سکھ گزرے۔ وہ لڑکی عرصہ تک ہسپتال میں زیرِ علاج رہی۔ آپ حیران ہوں گے کہ وہ لڑکی ابھی تک زندہ ہے۔ نیشنل گارڈ کے وہ نوجوان بھی موجود ہیں جو اسے سکھوں کے پنجے سے چھڑا کر لائے۔ میرے علم میں وہ شخص بھی موجود ہے جس نے ایک دعوت پر سعادت حسن منٹو کو یہ داستان سنائی اور سعادت حسن منٹو اور اُس شخص نے وہیں بیٹھے یہ پلاٹ سوچا کہ سکھوں کی بجائے مسلمان نیشنل گارڈ کے نوجوانوں پر یہ الزام تھونپا جائے۔ میرے علم میں ماہنامہ نقوش کی اشاعت پر چھ ماہ کی پابندی عاید ہو جانے کے بعد، سعادت حسن منٹو کے وہ الفاظ بھی ہیں جو انھوں نے اس شخص کو کہے جس نے انھیں یہ واقعہ سنایا تھا کہ بھئی قصور تو تمھارا ہے۔ تم نے مجھے اس افسانے کا پلاٹ دیا۔ حکومت نے بیچارے نقوش پر خواہ مخواہ پابندی لگا دی...... مگر یہ بحث فضول ہے۔ سعادت حسن منٹو جب کہتے ہیں کہ اس افسانے کا پلاٹ صرف ان کے اپنے تخیل کی اختراع ہے تو چلیے اس بحث کو انھی حدود تک محدود رکھیں جو سعادت حسن منٹو نے خود مقرر کر دی ہیں) ہاں، تو "کھول دو" لکھ کر سعادت حسن منٹو کا مقصد یہ ہے کہ اگر ہم میں ایسے مسلمان موجود ہیں جو مغویہ لڑکیوں پر یوں ہاتھ صاف کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں تو وہ اس افسانے کو پڑھ کر شرمندہ ہوں اور اپنے ارادوں کو عملی جامہ پہنانے سے باز رہیں۔ میں نے سوال کیا۔ "ہم میں ایسے مسلمان بھی تو ہو سکتے ہیں جو یہ ارادے نہ رکھتے ہوں لیکن جب وہ آپ کا افسانہ پڑھیں تو سوچ میں پڑ جائیں کہ مغویہ لڑکیوں پر یوں ہاتھ صاف کرنے میں ہرج ہی کیا ہے۔ بھلا کون جانتا ہے کیا ہو رہا ہے۔" اس پر انھوں نے جواب

دیا۔ ''اس میں میرا قصور کوئی نہیں۔ جس شخص کا ذہن ناپاک ہو وہ ممکن ہے اس افسانے سے یہی نتیجہ اخذ کرے۔'' گویا جو شخص قے کرتا ہے اس کا معدہ تو خراب نہیں مگر جو اس قے کو چاٹتا ہے وہ یقیناً غلیظ ہے۔ سعادت حسن منٹو کا استدلال بلاشبہ دلچسپ ہے۔

میں سعادت حسن منٹو سے پوچھا۔ ''آپ کا وطن پاکستان ہے، کیا آپ کو اپنے وطن سے محبت ہے؟'' بولے۔ ''یقیناً ہے''۔ میں نے کہا۔ ''آپ حب الوطنی سے کیا مراد لیتے ہیں؟'' کہنے لگے۔ ''حب الوطنی سے میری مراد یہ ہے کہ میری فٹ بال کی ٹیم کسی مخالف ٹیم سے میچ کھیلنے والی ہے۔ میرا فرض ہے کہ میری اپنی ٹیم میں جو برے کھلاڑی ہیں اُنھیں باہر نکال دوں''۔ میں نے پھر پوچھا۔ ''کیا آپ ان بُرے کھلاڑیوں کی جگہ اچھے کھلاڑی نہ رکھیں گے؟'' بولے۔ ''ضرور رکھوں گا۔'' میں نے کہا ''لیکن آپ نے اپنے افسانہ ''کھول دو'' میں تو کہیں ذکر نہیں کیا کہ بُرے رضا کاروں کی بجائے آپ کے نظریہ کے مطابق اچھے رضا کار متعین کیے جائیں۔'' اس پر انھوں نے جواب دیا ''اگر میں یوں کرتا تو میرے افسانے کا پلاٹ بگڑ جاتا''۔ یعنی اپنے نصب العین کو تو نظر انداز کر دینا منظور ہے مگر وہ اپنے افسانہ کے پلاٹ کو کسی حالت میں بھی بگاڑنے پر تیار نہیں۔ کیا آپ اسے تعمیری ادب کہیں گے؟ ''کھول دو'' پڑھ کر آپ کے دل میں اپنے ہموطنوں کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ حب الوطنی کے منافی ہے۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

نقوش کے جشن آزادی نمبر کے ''طلوع'' میں ہاجرہ مسرور تحریر فرماتی ہیں: ''ترقی پسند ادیب کمیونسٹ ہیں اور اس لیے پاکستان کے دشمن ...... اُنھیں جیلوں میں ٹھونس دو! انا للہ و انا الیہ راجعون! میں اعتراف کرتا ہوں کہ ترقی پسند ادیب سب کے سب اشتراکیت پسند نہیں ہیں وہ جو ہیں وہ اپنے آپ کو اعلانیہ اشتراکیت پسند ظاہر کرنے میں مصلحت نہیں سمجھتے۔ حال ہی میں پاکستان کی کسی نامور ادیبہ کا دستی خط جو بمبئی کے ایک اشتراکی ادیب کے نام تھا، منٹگمری میں پکڑا گیا۔ سویرا کے سرورق کی اشاریت کا بنظر غور مطالعہ کیجیے۔ آپ کو درانتی میں سے سنہری شعاعیں نکلتی دکھائی دیں گی۔ اُن شعاعوں کے اوپر سرخ قلم سے لفظ ''سویرا'' لکھا ہوا ہے۔ اب آیئے ذرا نقوش کے جشن آزادی نمبر کی ورق گردانی کریں۔ پہلی نظر میں آپ کو یہ شمارہ بے حد پسند آئے گا جیسے مجھے پسند آیا اور میں نے ہاجرہ مسرور صاحبہ کو لکھا کہ آپ سب مستحق مبارکباد ہیں۔ رسالہ اردو ادب کی خدمت کر رہا ہے۔ مگر جب میں نے اس شمارہ کے مضامین اور نظمیں دوبارہ پڑھیں تو مجھے اس کے برعکس حقیقت کا احساس ہوا۔ وہ یہ کہ نقوش پاکستان کے جشن آزادی کی تقریب نہیں منا رہا بلکہ

اوّل سے لے کر آخر تک جشن آزادی پر طنز سے اٹا پڑا ہے۔ احتشام حسین کا مضمون ''ادیب، حب الوطنی اور وفاداری'' کا مطالعہ کیجیے۔ آپ ادیب کی حکومت سے وفاداری کے خلاف لکھتے ہیں۔ ''اخلاقیات کی حدوں سے نکل کر اب یہ (وفاداری اور حب وطن) خالص سیاسی مسئلہ بن گیا ہے۔ جسے ضرورت کے وقت مذہب اور اخلاق کی شکل بھی دے دی جاتی ہے۔'' جوش ملیح آبادی کی نظم ''ہندوستان اور پاکستان کا نعرہ'' پڑھیے، منیب الرحمٰن کی ''روحیں'' پڑھیے:

ہم نے دانستہ اُسی جرم کا اقدام کیا
جس سے لازم تھا گریز!
نفرتیں بوئی گئیں
کھوٹ ڈالا گیا معصوم دلوں کے اندر
شک وشبہات کی دیواریں اٹھائی گئیں ہر سینے میں

یہ سب اشارے پاکستان کی ہندوستان سے علیحدگی سے متعلق ہیں۔ مقصد آپ کو آپ کے سیاسی نصب العین سے متنفر کرنا ہے۔ عبدالحمید عدم کی نظم ''چراغ روشن ہیں'' سے مراد آپ کو آپ کے مذہب اور دین سے منحرف کرنا ہے۔ ادا جعفری بدایونی کی نظم ''اجنبی دیس میں'' یہاں اجنبی دیس سے مراد پاکستان ہے۔ مقبول حسین احمد پوری کی ''اے ساتھی ......!'' کا مریڈوں سے خطاب ہے۔ تابش دہلوی کی ''میراث آدم'' میں محلات کیساتھ معابد (یعنی عبادت گاہوں) کی بھی تذلیل کی گئی ہے۔ مثلاً:

یہ معابد۔ یہ محلات کے زریں در و بام
مجھ کو اجداد سے ورثے میں ملے ہیں
میرے پندارِ شرافت کو ہوں کس طرح قبول
ان میں انساں کے لہو کی مجھے بو آتی ہے

ابوالفضل صدیقی کا مثالیہ ''ایک اڑان میں'' پڑھیے۔ یہ مثالیہ گو بڑی احتیاط سے لکھا گیا ہے لیکن سمجھنے والے سمجھتے ہیں۔ لاکھوں پرندوں کی بستی تقسیم سے پہلے کا ہندوستان ہے۔ آبی پرندے یعنی بگلے وغیرہ قوم پرست ہیں۔ ان پرندوں میں سے چمگادڑ (یعنی قائداعظم محمد علی جناح) الو (مراد ماسٹر تارا سنگھ) کو آبی پرندوں کے خلاف اکساتا ہے۔ پرامن فضا چیخوں سے گونج اٹھتی ہے۔ تباہی نازل ہوتی ہے۔ آخر کار اُلو تو اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے پرندوں سے جا ملتا ہے مگر چمگادڑ

خرگوش (یعنی انگریز) کی مدد سے چوپایوں میں شریک ہو جاتا ہے۔ اس مثالیہ کا مقصد آپ کو قائد اعظم کی ذات اور پاکستان سے متنفر کرنا ہے۔ اب آیئے، سعادت حسن منٹو کے ''بغیر عنوان کے'' افسانہ کی طرف، جس کے متعلق ادارہ نقوش رقم طراز ہے کہ جب منٹو صاحب سے یہ افسانہ حاصل کیا گیا تو یہ عنوان کے بغیر تھا اور اب تک وہ باوجود انتہائی کوشش کے کوئی عنوان مقرر نہیں کر سکے۔ مجبوراً یہ افسانہ بغیر عنوان ہی کے شایع کیا جا رہا ہے۔ اگر کوئی صاحب موزوں عنوان تحریر فرما سکیں تو ان کی خدمت میں نقوش ایک سال کے لیے مفت روانہ کیا جائے گا۔ اس بارے میں منٹو صاحب آخری فیصلہ کریں گے۔ سعادت حسن منٹو نے نقوش کے گذشتہ شمارہ میں ''کھول دو'' لکھ کر آپ کو یہ بتایا تھا کہ مسلمان مغویہ لڑکیوں سے جو پاکستان لائی جاتی ہیں کیا سلوک کرتے ہیں۔ اب اس بغیر عنوان کے افسانہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمان پاکستان کی اقلیتوں سے کس طرح کا برتاؤ روا رکھتے ہیں۔

میری سمجھ میں تو یہ آتا ہے کہ پاکستان کے موجودہ ادب میں تخریبی رجحان کسی خاص پلان کے ماتحت عمل میں لایا جا رہا ہے۔ جس کی ذمہ داری مالکان رسالہ سے زیادہ ادیبوں پر عائد ہوتی ہے۔ پاکستان سے جو ترقی پسند شاعر بھاگتے ہیں انھیں ہندوستان میں پناہ ملتی ہے۔ پاکستان کی ادیب عورتوں کے خط ہندوستان کے اشتراکی ادیبوں کے نام پکڑے جاتے ہیں۔ رسالوں میں مضامین، افسانوں اور نظموں کے ذریعے آپ کو آپ کے ہم وطنوں، آپ کے قائدین، آپ کے دینی اور سیاسی نصب العین سے متنفر کیا جاتا ہے۔ ان سب کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ پاکستان ہندوستان میں مدغم ہو جائے اور پھر روس تو سر پہ کھڑا ہی ہے۔ بین الاقوامی صورت حالات دن بدن بگڑ رہی ہے۔ خود بخود اشتراکیت پھیل جائے گی۔ لیکن اس کے باوجود پاکستان کے ترقی پسند ادیب یہ کہتے ہیں کہ کارل مارکس ہمارا خدا نہیں، فرائڈ ہمارا رسول نہیں، ماسکو ہمارا قبلہ نہیں، تخریب ہمارا ایمان نہیں بلکہ ہم تو مسلمان ہیں، ہمارا وطن پاکستان ہے، ہمارا مقصد ملک وقوم کی خدمت ہے۔ اور دوسری طرف ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ترقی پسند ادیب تو واقعیت نگار ہیں، زندگی کے عکاس ہیں، وہ تو اپنے خیالات کا صرف سچائی کے ساتھ اظہار کرتے ہیں۔ ان کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کسی حکومت کے وفادار ہوں۔

یہ تھے تخریب کے مختلف پہلو۔ میری اس تنقید کا مقصد ان ترقی پسند ادیبوں کو جو اشتراکی نظام کے علمبردار نہیں، یہ بتانا ہے کہ ہمیں کس قسم کا ادب درکار ہے۔ تعمیر چونکہ پاکستان کی مقصود ہے اس لیے ادیب کی حکومت کیساتھ وفاداری کسی وزارت کے ساتھ وفاداری نہیں بلکہ اپنے ہم وطنوں کے ساتھ وفاداری اور یگانگت ہے۔ پاکستان ابھی نوخیز ہے، اس لیے ادب میں کوئی بھی

رجحان جو کسی قسم کی بھی تخریب پر مبنی ہو، ہمارے لیے زہر کے برابر ہے۔ پس ہماری بقا کے لیے تعمیری ادب ضروری ہے۔

ادب تعمیری کیونکر ہو سکتا ہے؟ یا پاکستان کے ادب میں تعمیری موضوع کیا ہونے چاہئیں؟ سب سے پہلے میں اس سلسلے میں آپ کے سامنے فرانسیسی ادیب موپساں کے ایک افسانہ کی مثال پیش کرتا ہوں۔ اُس افسانہ کا پلاٹ یہ ہے۔ پچھلی جنگ عظیم میں فرانس کے کچھ حصہ پر جرمن قابض ہو چکے ہیں۔ چند فرانسیسی مہاجروں کا قافلہ جو ایک پادری، دو نوجوان ننوں، ایک رئیس، اس کی بیوی اور جوان بیٹی، ایک انقلابی، ایک طوائف وغیرہ پر مشتمل ہے، شام کے وقت کسی ایسے قصبہ کی سرائے میں اترتے ہیں جس پر جرمنوں کا قبضہ ہو چکا ہے۔ اُسی سرائے میں ایک جرمن میجر بھی مقیم ہے جو اس قصبہ کا فوجی کمانڈر ہے۔ وہ اُن لوگوں سے کہتا ہے کہ میں عرصہ سے اپنی بیوی بچوں سے دور بیٹھا اپنے ملک کے لیے لڑ رہا ہوں اور ہر رات مجھے یہ خواہش تنگ کرتی ہے کہ کوئی عورت میرے ساتھ آ کر سوئے۔ لیکن میری خواہش پوری نہیں ہو سکی۔ اب آپ سب اس سرائے میں اترے ہیں۔ میری تمنا ہے کہ آپ میں سے کوئی عورت میرے کمرے میں آ کر میرے ساتھ رات گزارے۔ میں اگر چاہوں تو جس عورت کو پسند کروں اُسے زبردستی اٹھوا کر بھی اپنے ساتھ لے جا سکتا ہوں مگر میں یوں نہ کروں گا زبردستی کرنا جرمن قوم کے اصول کے خلاف ہے۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ آپ خود آپس میں فیصلہ کر کے ایک عورت میری طرف بھیج دیں۔ مجھے بڑھیا یا جوان کی پرواہ نہیں۔ مجھے صرف عورت درکار ہے۔ اگر آپ کو یہ منظور نہ ہوا تو میں صبح آپ کو اس قصبہ سے آگے بڑھنے کی اجازت نہ دوں گا۔ یہ کہہ کر جرمن میجر تو اپنے کمرے میں چلا جاتا ہے لیکن فرانسیسی مہاجروں کے چہرے زرد پڑ جاتے ہیں۔ سب دیر تک خاموش ایک دوسرے کا منہ تکتے رہتے ہیں۔ پھر انھیں احساس ہوتا ہے کہ اُن کے ہمراہ ایک طوائف بھی ہے۔ وہ اُس کی منت کرتے ہیں۔ ''تمہارے لیے کسی نامحرم کے ساتھ ایک رات گزارنا کوئی بڑی بات نہیں۔ خدارا تم اس کی خواہش پوری کر آؤ تا کہ ہم صبح اس قصبہ سے نکلنے کے قابل ہو سکیں۔'' طوائف طوائف ہونے سے پیشتر فرانسیسی ہے لہٰذا وہ کسی جرمن کے ساتھ رات گزارنے میں اپنی قوم کی توہین سمجھتی ہے۔ مگر پھر بھی التجا کرتے ہیں۔ ''کیا تمھیں فرانس سے محبت نہیں ہے؟ کیا تم فرانس کے لیے قربانی نہیں دے سکتیں؟ ہم میں تمہارے علاوہ باقی سب عورتیں شریف زادیاں ہیں۔ وہ جرمن میجر کی خواہش پوری نہیں کر سکتیں۔ تم اپنے طریقہ سے فرانس کی خدمت کر سکتی ہو۔'' طوائف چپ

ان کی باتیں سنتی رہتی ہے۔ نجانے اسے کیا خیال آتا ہے۔ وہ اٹھتی ہے اور جرمن میجر کے کمرے میں چلی جاتی ہے۔ اس کے چلے جانے کے بعد سبھی مزے سے رات کا کھانا کھاتے ہیں، شراب پیتے ہیں اور گانے گاتے سو جاتے ہیں۔ اُدھر طوائف کو رات کا کھانا نصیب نہیں ہوا۔ اس کی ساری رات آنکھوں میں کٹتی ہے، ساری رات جرمن میجر اس سے چمٹا رہتا ہے۔

صبح انھیں اس قصبہ سے آگے بڑھنے کی اجازت مل جاتی ہے۔ طوائف بھی ان کی ہم سفر ہے۔ لیکن اس سے کوئی کلام نہیں کرتا۔ سب حقارت سے منہ پھیر لیتے ہیں یا چہ مہ گوئیاں کرتے ہیں۔ ''ارے اس کا کیا ہے، یہ تو ہے ہی طوائف۔ اس نے رات اپنی خوشی سے جرمن میجر کے ساتھ گزاری ہے۔ ضرور اس سے کچھ نہ کچھ بٹور کر لائی ہوگی''۔ قافلہ چلتے چلتے دور نکل جاتا ہے۔ دوپہر کے کھانے کا وقت آتا ہے تو سب اپنا اپنا کھانا نکال کر کھاتے ہیں مگر طوائف کو کوئی مدعو نہیں کرتا۔ وہ گذشتہ رات سے بھوکی ہے، تھکان سے چور ہے۔

میں اس افسانہ کو فرانس کے تعمیری ادب کا ایک نادر نمونہ سمجھتا ہوں۔ اسے پڑھ کر پڑھنے والے پر فرانسیسی قوم کے ذلیل سے ذلیل فرد کے عزم واخلاق کی بلندی کا احساس ہوتا ہے۔ اب پاکستان کے ادب میں تعمیری موضوع کیا ہونے چاہئیں؟ اس سلسلہ میں موپساں کی اس مثال کو سامنے رکھئے۔ ایسے موضوع تلاش کیجئے۔ جس میں سکھوں کے مظالم کا مقابلہ مسلمان مہاجروں نے استقلال کے ساتھ کیا ہو۔ ایسے موضوع تلاش کیجئے جو پاکستان کے مسلمانوں میں نفرت و حقارت پھیلانے کی بجائے باہمی محبت اور یگانگت کے جذبات پیدا کریں۔ مسلمانوں نے جس ہمت اور حوصلہ سے موجودہ دور کے مصائب میں کام لیا ہے اُس کی بیسیوں زندہ مثالیں موجود ہیں۔ کیا ان مثالوں کو دہرا کر قومی استقلال بلند نہیں کیا جا سکتا؟ ایسے موضوع تلاش کیجئے جو پاکستان کے عوام کی فلاح و بہبود کے لیے حکام کو بیدار رکھیں ایسے موضوع تلاش کیجئے جو ہماری قبیح رسومات کا قلع قمع کر سکیں۔ غرض ایسے موضوع ایسے تلاش کیجئے جن سے پاکستان بحیثیت ایک سلطنت ہر لحاظ سے مستحکم ہو سکے، چونکہ ہمارا ایک مخصوص تمدن ہے، ایک مخصوص معاشرت ہے جو ہندوستان سے بالکل الگ ہے۔ ادیبوں کے لیے ضروری ہے کہ ہماری اس مخصوص تمدنی اور معاشرتی زندگی کی قدریں مقرر کریں۔ جو موضوع تعمیری ادب کے لیے مناسب ہیں وہی موضوع ہر تعمیری فن خواہ وہ مصوری ہو، نقاشی ہو یا سنگ تراشی ہو کے لیے بھی منتخب کیے جا سکتے ہیں۔

اب تک میں نے پاکستان کے تعمیری ادب کے مسئلہ کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرائی ہے۔شاید آپ سمجھتے ہوں کہ جو کچھ میں نے کہنا تھا کہہ دیا ہے۔مگر نہیں۔تعمیر کا ایک پہلو ابھی باقی ہے۔ہم نے پاکستان اس لیے حاصل کیا ہے کہ ہم بحیثیت ایک قوم ہندوستان کی باقی قوموں سے علیحدہ ہیں۔یہ علیحدگی جرمن قوم کی فرانسیسی قوم سے علیحدگی نہیں بلکہ مسلمانوں کی ہندوؤں یا سکھوں سے علیحدگی ہے۔ہم مسلمان ہیں اس لیے پاکستان میں ہمارا ادب تعمیری ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی بھی ہونا چاہیے۔

جو قوم روحانی طور پر تنزل پذیر ہو چکی ہو وہ مختلف جماعتوں میں بٹ جایا کرتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ آج ہم مسلمانوں میں مولویت ایک جماعت بن کے رہ گئی ہے۔اس جماعت کا مقصد نکاح خوانی، امامت کرانا یا جنازے پڑھانا ہے۔جہاں یہ جماعت سیاسی اقتدار حاصل کرے وہاں اس کا کام بجائے اجماع امت کا ماحول پیدا کرنے کے قوم میں تفرقہ اندازی ہے۔چنانچہ یہ جماعت بھی مسلمانوں کے لیے اتنی ہی نقصان دہ ہے جتنے اشتراکی مبلغ۔علامہ اقبال ان کے متعلق درست فرما گئے ہیں:

زا نسوئے گردوں دلش یگانۂ
نزد او امّ الکتاب افسانۂ

دینِ کافر فکر و تدبیر جہاد
دین ملاّ فی سبیل اللہ فساد

جس طرح اشتراکی ادیب دعویٰ کرتے ہیں کہ فنکار صرف اپنے فن کے ساتھ ہی وفادار رہ سکتا ہے، حکومت ملک یا سلطنت کے ساتھ اُس کی وفاداری لازمی نہیں، اُسی طرح مولویت کے یہ علمبردار بھی کہتے ہیں کہ مسلمان صرف اللہ اور اُس کے رسول کے ساتھ وفادار رہ سکتا ہے۔باقی کسی کے ساتھ اُس کا وفادار رہنا ضروری نہیں۔حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے صاف کہہ دیا ہے۔اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔ترقی پسند ادیبوں کا فرض ہے کہ ایسی خطرناک مولویت کا خاتمہ کریں، اس فرقہ بندی کے بت کو توڑیں کیونکہ تمام مسلمان اللہ کی نگاہ میں یکساں ہیں۔

میں اس بحث کی تفصیل میں پڑنا نہیں چاہتا۔میرا مقصد صرف یہ ہے کہ اسلامی فلسفہ اور فقہ کی کتابوں کا ترجمہ اردو میں کیا جائے۔ادیب کندی، فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، ابن رشد، ابن طفیل، غزالی، ابن عربی اور شیخ احمد سرہندی کو پڑھیں۔عقلیت یا تصوف کی برائیوں پر انگلی رکھیں

اور اچھائیوں کو سراہیں۔ ادیب امام ابو حنیفہ، امام ابن حنبل، امام مالک، امام شافعی، شاہ ولی اللہ ایسے فقیہوں کے فتاویٰ کا مطالعہ کریں تا کہ ہمارا تمدنی پس منظر جس سے ہم فی الحال آگاہ نہیں ہیں، ہماری نگاہوں کے سامنے روشن ہو جائے۔ ہمیں پاکستان میں فلسفہ اسلام کا ارتقا اور فقہ کی اصلاح درکار ہے۔ ہمیں اجتہاد کی ضرورت درپیش ہے۔ میں سمجھتا ہوں، یہ فرض ترقی پسند ادیبوں کے فرائض میں سے سب سے اہم ہے۔ مرقع چغتائی کے دیباچے میں علامہ اقبال تحریر فرماتے ہیں۔ ''جہاں تک اسلام کی تمدنی تاریخ کا تعلق ہے، میرا یقین ہے کہ فنِ عمارت سازی کے علاوہ اسلامی فنونِ لطیفہ (موسیقی، مصوری بلکہ شاعری تک) کی نمو داابھی باقی ہے۔ فنونِ لطیفہ جن کا مقصد تخلقوا باخلاق اللہ ہے، انسان کو اجر غیر ممنون سے نوازتے ہیں اور بالآخر اُس کے لیے خدا کے نائب کا مقام پیدا کر دیتے ہیں:

مقام آدم خاکی نہاد دریا یابند
مسافرانِ حرم را خدا دہد توفیق

ہمیں اپنی تاریخ از سر نو مرتب کرنے کے علاوہ مغربی سائنس، انجینئرنگ کی کتب، ریاضی، نفسیات اور اقتصادیات کی کتابوں کے ترجمے ابھی کرنے ہیں، ادیب کا مقصد صرف کہنا یا افسانہ ہی نہیں بلکہ زندہ قوم کے مجموعی ارتقاء کے لیے اسباب پہنچانا ہے۔ جب ہمارے ترقی پسند ادیب یہ سمجھ جائیں گے تو ہر کوئی اپنے لیے الگ الگ نصب العین متعین کرنے کے قابل ہو سکے گا۔

یہ تو تھیں گھر کی باتیں یا انھیں اپنے داخلی حالات پر تبصرہ کہہ لیجیے۔ اب آیئے ذرا بین الاقوامی صورتِ حالات کا جائزہ لیں کیونکہ داخلی حالات کے ساتھ ساتھ خارجی حالات پر نظر رکھنا زندہ قوموں کا شیوہ ہے۔ روس ہمارے سر پر کھڑا ہے۔ وہی روس جو انسانیت کا علمبردار ہے اور پرولتاری نظام کا حامی ہے، آج یہودیوں کو جو ابتدائے آفرینش ہی سے سرمایہ دار رہے ہیں، محض اس لیے برانگیختہ کر رہا ہے کہ وہ اسلام کے خلاف جنگ و فتنہ کا محشر بپا رکھیں۔ (یہاں میں پاکستان کے اُن ترقی پسند ادیبوں کو مخاطب کر رہا ہوں جو بظاہر تو مسلمان معلوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت اشتراکیت نواز ہیں) ان حالات میں پاکستان کے ادیبوں کا فرض ہے کہ وہ مسلمانوں میں ایک عالمگیر اخوت اور اسلامی آفاقیت کا جذبہ پیدا کریں تا کہ دنیائے اسلام نہ صرف یہودی آمریت کے خطرے سے محفوظ رہ سکے بلکہ آنے والے دور میں روس کے فتنۂ اشتراکیت کا خاتمہ بھی کر سکے۔

دنیا میں اس وقت اسلامی اور غیر اسلامی سیادت کا باہمی تصادم ہو رہا ہے۔ ہمارے ادیبوں کے

لیے ضروری ہے کہ مشرق یا جنوب مشرق کی طرف، جس طرف ہندوستان ہے، دیکھنے کی بجائے مغرب کی طرف دیکھیں جس طرف ایران ہے، عراق ہے، عرب ہے، ترکی ہے، مصر ہے اور دیگر اسلامی ممالک واقع ہیں، چونکہ ہماری تمدنی روایات ان ملکوں سے مشابہہ ہیں، ہمارے موروثی تصورات ان لوگوں سے مشترک ہیں۔

میرا عقیدہ ہے کہ انسان کی اجتماعی قوتِ ارادی اور وقت کی ضرورت کے مطابق قدرت کوئی ایسی ہستی پیدا کر دیتی ہے جو انسانیت کو وقتی مصائب سے نجات دلا سکنے کی اہل ہوتی ہے۔ انھی اوقات میں دنیا میں پیغمبروں اور مجددوں کی نمود ہوتی ہے۔ ہمارے ملک میں علامہ اقبال کے کلام نے مسلمانوں کی اجتماعی قوت ارادی اور وقت کی ضرورت کو منعکس کرنے میں نمایاں حصہ ادا کیا ہے۔ علامہ اقبال کے دیدۂ تر کی بے خوابیوں اور ان کے دل کی پوشیدہ بیتابیوں نے فطرت سے کسی صحیح قائد کی تمنا کی۔ حتیٰ کہ اُن کی رجائیت پسندی رنگ لائی اور قدرت نے ایک ایسی ہستی پیدا کر دی جس نے ہمیں سلطنت پاکستان لے کر دی۔ کیا اب ہمارے تمام مسلمان ادیب اور ادب کو مسلمانانِ پاکستان کی اُن مخلص خواہشات کا آئینہ دار بنا کر فطرت کو کسی ایسی شخصیت کی نمود کے لیے مجبور نہیں کر سکتے جو اس سلطنت کی تعمیر بھی کر دے۔ میرے خیال میں ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ایسا عنقریب ہونے والا ہے۔ کیونکہ:

نہیں ہے نا اُمید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

نصب العین کی بحث کے سلسلہ میں احمد ندیم قاسمی کا مضمون میری نظر سے گزرا۔ احمد ندیم قاسمی وہ شخص ہیں جنھوں نے مجھے اردو ادب سے متعارف کرایا اور انھی کی ترغیب سے میں نے لکھنا شروع کیا۔ سو یہ میری خوش قسمتی ہے کہ اس بحث میں سب سے پہلے ایک ایسے شخص نے قلم اُٹھایا ہے جو مجھے بے حد عزیز ہے۔

بھائی ندیم کو میرے مضمون میں میری دو شخصیتیں دکھائی دی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں ''ایک وہ جاوید اقبال جو نوجوان ہے۔ نئی زندگی کے نئے تقاضوں کو کسی حد تک سمجھتا ہے اور روایتی نظاموں سے اُکتایا ہوا ہے اور دوسرا وہ جاوید اقبال جسے ایک خود غرض طبقہ نے ایک قطعی مختلف نظریے کے اظہار کی خاطر وقتی طور پر منتخب کیا ہے۔ میں بھائی ندیم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ نئی زندگی کے نئے تقاضوں کا

مطلب یہ نہیں کہ کوئی روایتی نظاموں سے اکتا جائے۔ میرا روایتی نظام صرف ایک ہے اور وہ اسلام ہے۔ جہاں تک زندگی کے تقاضوں کا تعلق ہے، ان کے جدید یا قدیم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ارتقاء کے تسلسل میں جب تک ماضی کی کڑیاں موجود نہ ہوں اُسے تسلسل نہیں کہا جا سکتا۔ جس خودغرض طبقہ کے قطعی مختلف نظریے کی طرف بھائی ندیم نے اشارہ کیا ہے، اس طبقہ سے اتنا گناہ ضرور سرزد ہوا ہے کہ اس نے مجھے میری کھوکھلی ترقی پسندی سے نفرت دلا دی ہے اور اس کھوکھلے پن میں حُب الوطنی کا سکہ بھرنے کی کوشش کی ہے، دوسری طرف اسلامی فلسفہ کے مطالعہ نے مجھ پر روشن کر دیا ہے کہ میری ترقی پسندی اور دیگر ادیبوں کی ترقی پسندی نہ صرف غلط ہی ہے بلکہ نقصان دہ بھی ہے۔ ترقی پسندی جامع اور ہمہ گیر اسی حالت میں ہو سکتی ہے جب کہ ہم ماضی کی روایات کو نظر انداز نہ کریں، بلکہ ان ہی بنیادوں پر حال اور مستقبل کی عمارت تعمیر کرتے چلے جائیں اور روایتی نظریات میں وقتاً فوقتاً ضروری ترمیم بھی کر لیا کریں۔ ہمارے ترقی پسند ادیب سالہا سال تک غیر ملکی حکومت کے زیر نگیں رہنے کی وجہ سے اپنی ذہنی تعمیر اس طریقہ پر نہیں کر سکے کہ وہ اپنے تمدنی پس منظر کو پوری طرح سمجھ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج وہ گم کردہ راہ ہیں اور کسی ایسی منزل کی طرف گامزن ہیں جس کا صحیح تصور ان کے اپنے دماغوں میں موجود نہیں ہے۔

بھائی ندیم نے ایک مرتبہ مجھے ادبی دنیا سے متعارف کراتے ہوئے تحریر کیا تھا۔ ''فی الحقیقت جاوید صحیح انسانیت کا ایک ایسا مرقع ہے جس میں اقبال کے مردِ مومن کے تمام خوابوں کی تعبیر موجود ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے اس نے جاوید نامہ کی حقیقت و ماہیت کو خوب پرکھ لیا ہے اور ایک ایسی بلند شخصیت کی تعمیر میں مصروف ہے۔ جو بیک وقت انسانی بھی ہے اور اسلامی بھی۔'' بھائی ندیم کو تب بھی میری دو شخصیتیں ہی دکھائی دی تھیں۔ جہاں تک میری تحریر کا تعلق ہے، اس میں (بقول اُن کے) صرف میرا انسانی پہلو ہی نمایاں ہوتا رہا اور اس وقت تک میں کسی بلند شخصیت کی تعمیر میں مصروف رہا۔ مگر جونہی میں نے اپنی شخصیت کے دوسرے پہلو کا اظہار کیا، وہ مجھ سے اس قدر مایوس ہو گئے کہ فرماتے ہیں۔''......اور اپنی ذمہ دار حیثیت کو اتنی ٹھیس لگائی ہے کہ وہ (یعنی میں) مدتوں تک اپنے نظریاتی آنگنے کی کرچیاں ہی چنتے رہ جائیں گے اور وہ کارنامے نہیں انجام دے سکیں گے جن کی ان سے مجھے تو بہت زیادہ توقع تھی۔'' بھائی ندیم کو معلوم ہونا چاہیے کہ اصولاً ہر مسلمان ادیب کی ہی دو شخصیتیں موجود ہیں۔ مگر افسوس صرف اس بات کا ہے کہ وہ اپنی ایک کو نمایاں کرنے کی فکر میں ہیں (یا انھوں نے دیدہ دانستہ دوسری شخصیت کو نظر انداز کر رکھا ہے) اُن

کی یہ شخصیت محض اقتصادی شخصیت ہے۔ جو طرح طرح کی معاشی اور اقتصادی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے۔ مجھے ان کے مساواتِ شکم کے نظریے سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بشرطیکہ وہ مساوات روحانی کے نصب العین کو نظر انداز نہ کریں۔ مساواتِ شکم کے سلسلہ میں، جہاں تک مجھے علم ہے، ان کی آفاقیت ایک فریب ہے۔ ان میں سے کسی ایک کے لیے اگر پیٹ بھرنے کے سامان مہیا کر دیئے جائیں تو اسے دوسروں کی بھوک اور عریانی کا خیال تک باقی نہیں رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ادب اور فن کی تمام قدریں بے بنیاد اور کھوکھلی ہیں۔

جہاں تک اُس محفل کو منعقد کرنے کا تعلق ہے، بھائی ندیم اچھی طرح جانتے ہیں کہ میرا مقصد وہ نہیں تھا جو انھوں نے سمجھا ہے۔ اس مسئلہ کہ میں نے اس محفل کے بحث و مباحثہ سے اپنے مضمون کا مواد حاصل کیا ہے، یہ کسی حد تک درست ہے۔ میری خواہش تھی کہ جس طرح اس دن کی گفتگو سے ادب کے متعلق میرے نظریے صاف ہو گئے ہیں اور کئی غلط فہمیاں دور ہو گئی ہیں، اُسی طرح دوسرے ادیب بھی ان باتوں سے مستفید ہوں جو اس محفل میں شریک نہیں تھے۔ بھائی ندیم جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے اس محفل کے ''بے کار مباحثوں'' میں بہت کم حصہ لیتے رہے۔ ان کے خیال کے مطابق اس بحث میں ادب کم تھا اور مصلحت زیادہ۔ تو واقعی اس میں مصلحت زیادہ تھی۔ کیونکہ اس بحث سے ہمارا مقصد ادب کے ذریعہ پاکستان کی تعمیر کے پہلوؤں پر غور کرنا تھا۔ اگر اسے مصلحت کہا جا سکتا ہے تو تو اس مصلحت کو اپنا نصب العین قرار دینے میں مجھے کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

نقوش کے جشن آزادی نمبر کے متعلق میں پھر کہوں گا کہ وہ شروع سے آخر تک ہماری آزادی پر طنز سے اٹا پڑا ہے۔ گو اس شمارے کی ترتیب میں بھائی ندیم کا اپنا کوئی قصور نہیں۔ اس سلسلہ میں بھائی ندیم کی توجہ اس دن کی بات چیت کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں جب کہ اپنے مضمون کی اشاعت سے پیشتر میں ان کے ہاں گیا اور اپنا مضمون انھیں پڑھ کر سنایا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے مجھے رمزیہ ''ایک اُڑان میں'' کی صحیح صورت بھی بتائی جس کی ترمیم سے مصنف ان سے برافروختہ ہوا تھا۔ انھوں نے ایک نظم کا ذکر بھی کیا جس کے اشعار میں ادارے کی طرف سے تحریف کرنے کی وجہ سے شاعر نے آئندہ اپنا کلام انھیں بھیجنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کے بعد بھائی ندیم اور مَیں عرصہ تک اس پر غور و فکر کرتے رہے اور آخر کار اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ پاکستان کے ترقی پسند ادیبوں کی ایک کانفرنس بلوائی جائے۔ جس میں پاکستان کے ادیبوں میں سے انتخاب کر کے ایک بورڈ بنایا جائے۔ اس بورڈ کو تمام ادب کے سنسر کرنے کے حق دیے جائیں۔ تاکہ

تخریبی مضامین، افسانے یا نظمیں کسی رسالہ میں بھی شایع نہ ہوسکیں۔ یوں رسالوں کے اقتصادی حالات پر بھی کسی قسم کا اثر نہ پڑے گا اور ہمارا ادب بھی تخریبی کاروائیوں سے مبرّا رہے گا۔

بھائی ندیم تحریر کرتے ہیں۔ ''تعجب ہے، ایک پڑھا لکھا باخبر نوجوان ترقی پسند ادیبوں کے نصب العین سے اب تک بے خبر کیوں ہے۔ یہ ترقی پسند ادیبوں کا نصب العین ہی تو تھا جس نے اردو ادب کی کایا پلٹ دی''۔ کتنی عجیب بات ہے کہ ہمارے ترقی پسند ادیب صرف حروف تہجی کے اُلٹ پھیر اور الفاظ کے گورکھ دھندے کو ترقی کا نام دیتے ہیں یا شعر میں چند فنی تبدیلیاں کر کے وہ سمجھتے ہیں کہ اردو ادب کی کایا پلٹ دی گئی ہے۔ بھائی ندیم آگے چل کر فرماتے ہیں۔ ''جس کی وجہ سے انسانیت نے اپنے آپ کو پہچانا ہے اور جس نے بتایا ہے کہ جغرافیائی حدیں بدلتی رہتی ہیں، لیکن یہ حقیقت کبھی نہیں بدل سکتی کہ ہم سب کے جدِ امجد آدم ہیں اور ہم سب کا وطن کرۂ ارض۔ افسوس ہے وہ زبان سے تو ہندوستان کی تقسیم تسلیم کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی جغرافیائی حدود کے قائل نہیں ہیں کیونکہ یہ ان کے خیال کے مطابق بدلتی رہتی ہیں۔ وہ غیر شعوری طور پر یہ بھی کہہ گئے ہیں کہ پاکستان اگر آج ان کا وطن ہے تو شاید کل اس کی کوئی اور صورت ہو۔ ایسے حالات میں وطن کے ساتھ محبت کا دم بھرنا بالکل ایک بے معنی دعویٰ ہے۔ میں حیران ہوں انھوں نے یہ سطور لکھ کر مجھے اپنے آپ کے متعلق الجھن میں کیوں ڈال دیا ہے۔ شاید وہ ابھی تک انھی لوگوں کے حلقے میں پھنسے ہوئے ہیں جن سے میں نکل آیا ہوں۔ ادب کے متعلق جو نظریہ انھوں نے پیش کیا ہے وہ کسی پاکستانی مسلمان کا نظریہ نہیں ہوسکتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم سب کے جدِ امجد آدم ہیں۔ مگر اس آدم کے بیٹوں کے نظریات میں اختلاف ہے اسی اختلاف کی بنا پر کرۂ ارض مختلف جغرافیائی حدوں میں منقسم ہے۔ اسی اختلاف کی بنا پر کفر و اسلام اور خیر و شر کی کشمکش جاری ہے۔ جتنی دیر تک بھائی ندیم اور ان کے ساتھی جغرافیائی حدود کے قائل نہیں ہوں گے، وہ ''افکار کی تقسیم'' کے قائل بھی نہیں ہوں گے اور جب تک وہ ''افکار کی تقسیم'' کے قائل نہیں ہوں گے، وہ تقسیم ہندوستان کی عملاً تسلیم نہیں کر سکتے۔

میں نے اپنے مضمون میں کب کہا ہے کہ ترقی پسند ادیب پاکستان کے سات کروڑ عوام کی معاشرتی اور معاشی اصلاح نہیں چاہتے یا پاکستان سے جاگیرداری کی لاش نہ اٹھائی جائے بلکہ نئے نئے مولاؤں اور ڈالیوں کو پھلنے کا موقع دیا جائے۔ یہ تو میرے محترم بھائی کی اپنی غلطی ہے کہ ایک طرف تو وہ پاکستان کے ساتھ محبت کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسری طرف ان کا وطن کرۂ ارض ہے۔

البتہ میں بھائی ندیم کی ان سطور کا مطلب ابھی تک نہیں سمجھ سکا۔ہم مذہب کا بھی احترام کرتے ہیں، کیونکہ سچا مذہب اخلاقی ضبط اور انسان کی جبلی ذہنی آوارگی کی روک تھام کا دوسرا نام ہے لیکن ہمیں وہ روایتی مذہب نہیں چاہیے جو اپنے پیروکار کو ایک وقت کا کھانا بہم پہنچانے کی بجائے چالیس دن کی چلہ کشی کی ہدایت دیتا ہے۔'' ہمارا دین اسلام ہے۔ اسلام اسلام ہی تھا، اسلام ہی ہے اور اسلام ہی رہے گا۔اس کا روایتی پہلو کوئی نہیں۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے صاف صاف کہہ دیا ہے۔ اَلیَوم اَکمَلتُ لَکم دِینَکُم وَ اَتمَمتُ عَلَیکُم نِعمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُم الِاسلام دِیناً۔اگر ہمیں اپنی کج فہمی اور اپنی بے عملی کی وجہ سے فاقہ کشی پر مجبور ہونا پڑتا ہے تو اس میں اسلام کا کوئی قصور نہیں۔ کیونکہ اسلام نے ایسی کوئی ہدایت نہیں دی جس کے ماتحت چالیس دن تک بھوکے رہ کر انسان کو چلہ کشی پر مجبور کیا گیا ہو۔ بھائی ندیم نے مذہب، سچا مذہب، اخلاقی ضبط اور انسان کی جبلی ذہنی آوارگی کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔اگر کبھی موقعہ ملا تو میں انھیں سمجھاؤں گا کہ مذہب اور دین میں کیا فرق ہے اور دین اخلاقی ضبط اور انسان کی جبلی ذہنی آوارگی سے کس قدر آگے جاتا ہے۔

میں نے موجودہ ادب کی تین نمایاں خصوصیتوں کا ذکر کیا تھا۔ بھائی ندیم نمایاں ترین خصوصیت یعنی ''تطہیرِ حیات'' کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔گو انھوں نے اس خصوصیت کی وضاحت اپنے مضمون میں کہیں نہیں کی۔ جہاں تک میری مذکورہ بالا تین خصوصیتوں پر تنقید کا تعلق ہے بھائی ندیم غیر شعوری طور پر میری ہی باتیں دہرا گئے ہیں۔جن لوگوں کو میں ترقی پسند کہنے کی بجائے ''بدعتی'' کہتا ہوں وہ انھیں ''جدید'' کہتے ہیں مقصد ہم دونوں کا ایک ہے مگر کیونکہ میں نے نقوش کے جشنِ آزادی نمبر پر تنقید کر کے ایک بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اس لیے وہ مجھے قصوروار ٹھہراتے ہوئے کہہ جاتے ہیں ''نہ جانے جدید ادبی تنقید میں ہر نقاد باون گزا کیوں ہو رہا ہے اور ترقی پسند ادیبوں کو قطب مینار پر چڑھ کر کیوں دیکھا جاتا ہے۔'' میں یہاں اتنا کہہ دینا کافی سمجھتا ہوں کہ ترقی پسند ادیبوں کو قطب مینار پر چڑھ کر کوئی نہیں دیکھ رہا بلکہ ترقی پسند ادیب خود ہی قطب مینار پر چڑھے بیٹھے ہیں اور بار بار تنبیہہ کرنے کے باوجود نیچے اُترنے کا نام نہیں لیتے۔ بھائی ندیم اسی جوش میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔'' جاوید اقبال نے مولانا روم کے بعد کسی شاعر کو اب تک نہیں پڑھا۔'' میں سمجھتا ہوں ان کا اشارہ کس طرف ہے بھائی ندیم مجھے اتنا قریب سے جانتے ہیں کہ انھیں اچھی طرح معلوم ہے، میں نے فارسی نہیں پڑھی بلکہ شروع ہی سے میری تعلیم عربی میں ہوئی ہے۔اس لیے مولانا روم کو پڑھنا تو درکنار میں نے کبھی ان کے خیالات سمجھنے کا دعویٰ تک

نہیں کیا۔ اگر بھائی ندیم اقبال کا نام صاف صاف لے دیتے تو بھی مجھے برا نہ لگتا۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ میں نے اقبال کے علاوہ باقی شعرا کے کلام کو بھی پڑھا ہے اور بعضوں کو پسند بھی کرتا ہوں۔ ان میں فیض بھی ایک ہیں البتہ اگر بھائی ندیم میرے مضمون پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کرتے چلے جائیں۔ میں اس معاملہ میں خاموش رہوں گا۔

''کھول دو'' کے تخریبی پہلو پر بحث کے دوران میں سعادت حسن منٹو سے میں نے کہا تھا کہ ہم میں ایسے مسلمان بھی تو ہو سکتے ہیں جو آپ کا افسانہ پڑھ کر سوچ میں پڑ جائیں کہ مغویہ لڑکیوں پر یوں ہاتھ صاف کرنے میں ہرج ہی کیا ہے۔ کون جانتا ہے کیا ہو رہا ہے۔ اس پر انھوں نے جواب دیا تھا۔ ''اس میں میرا قصور کوئی نہیں جس شخص کا ذہن ناپاک ہو، وہ ممکن ہے اس افسانہ سے یہی نتیجہ اخذ کرے۔'' میں نے اپنے مضمون میں ان کے اس جواب کو جوں کا توں رکھ دیا تھا تاکہ پڑھنے والے خود اس کا فیصلہ کر سکیں۔ مگر اب چونکہ بھائی ندیم نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صرف میں نے اس افسانے سے ناپاک نتائج اخذ کیے ہیں کیونکہ میرا اپنا ذھن ناپاک ہے۔ بھائی ندیم فرماتے ہیں: ''حیرت ہے کہ بُرے رضا کاروں کا ذکر سن کر یہ کیوں نہیں سوچا جاتا کہ اس میں اچھوں کے لیے ایک امنگ موجود ہے۔'' گویا کسی کے منہ پر تھپڑ مار کر اسے یہ پڑھانا مقصود ہوتا ہے کہ کسی کے تھپڑ نہیں مارنا چاہیے۔ جب کہ بقول بھائی ندیم ہر تخریب میں تعمیر کے لیے اشارہ موجود ہوتا ہے اور ہر برائی میں چھپے چوری نیکی کی تلقین ہوتی ہے۔ تو تعمیر و تخریب اور خیر و شر میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ شیطان اگر کسی انسان کو بدی پر اُکساتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ اسے نیکی کی تلقین کر رہا ہے۔

بھائی ندیم کا فلسفہ منفی نتائج پر آ کر رکتا ہے اور میں پھر یہاں خاموش رہوں گا۔ جہاں تک رسالہ سویرا کے سرورق کی اشاریت پر میرے اعتراض کا تعلق ہے۔ میں اس معاملہ میں اس گفتگو کا حوالہ دے کر جو اس سلسلہ میں میرے اور بھائی ندیم کے مابین ہوئی بد دیانتی نہیں کروں گا۔ بھائی ندیم نے نقوش کے جشن آزادی نمبر کے بعض افسانوں اور نظموں کے سلسلہ میں میرے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے اپنی طرف سے تشریحات پیش کی ہیں۔ میں اس امر کا فیصلہ قارئین پر چھوڑتا ہوں کہ ان ادب پاروں کی تشریحات جو میں نے کی ہیں وہ درست ہیں یا جو بھائی ندیم نے کی ہیں وہ زیادہ قرین قیاس ہیں۔ باقی بھائی ندیم کی تشریحات کا جواب میں ایک بار پھر بالترتیب دے دیتا ہوں:

۱- مضمون ''ادیب، حب الوطنی اور وفاداری'' سے اگر غیر ارادی طور پر میں بھائی ندیم کو مصنف کے خیالات سے متفق نظر آتا ہوں تو میں اس بحث کو نہ چھیڑوں گا۔ یہ اندازہ مجھ سے بہتر وہی شخص لگا سکتا ہے جس نے دونوں مضامین پڑھے ہوں۔

۲- نظم ''ہندوستان اور پاکستان کا نعرہ'' کے متعلق صرف اتنا عرض ہے کہ اس نظم کے خیالات کسی طرح بھی تشریح طلب نہیں ہیں۔ جن ذلیل الفاظ میں جس غلیظ موضوع پر قلم اٹھایا گیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے اور غالباً اسی لیے بھائی ندیم نے اس سلسلہ میں کچھ کہنا مناسب نہیں سمجھا۔ جوش صاحب کے خیال کے مطابق یہ تمام شرمناک واقعات تقسیم ہندوستان کا لازمی نتیجہ تھے۔

۳- نظم ''روحیں'' بھائی ندیم کی تاکید کی مطابق میں نے دوبارہ پڑھی۔ چونکہ وہ ان کے خیال کے مطابق غور طلب ہے اس لیے غور بھی کیا۔ لیکن افسوس ہے کہ مجھے پھر وہی نتائج اخذ کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ وہ نظم فسادات کی مذمت کے سلسلہ میں نہیں لکھی گئی بلکہ کسی پلان کے مطابق اس میں اس نظریہ وطنیت کی مخالفت کی گئی ہے جو ہم مسلمانوں نے اپنی ملی بقا کے لیے پیش کیا اور جس کی وجہ سے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں منافرت کے جذبات پیدا ہوئے اور جس کے نتائج شاعر کے خیال کے مطابق المناک ہی نہیں بلکہ شرمناک بھی ہوئے ہیں۔ میں بھائی ندیم سے التجا کروں گا کہ وہ ان اشعار کو ایک بار پھر سمجھنے کی کوششیں کریں:

کل کے افسانے کا اک باب تھا جو آج ہوا
ہم پہ موقوف تھا سب بننا بگڑنا اس کا
ابتدا، انتہا آغاز و مآل
طرزِ تقریر اسالیب بیان، حسن خیال
سب پہ ہم پوری طرح قادر تھے
ہم اگر چاہتے عنوان بدل سکتے تھے
نفس مضمون کے ارکان بدل سکتے تھے
کچھ نہ ہوتا تو یہ اوضاعِ پریشاں بدل سکتے تھے
نیتیں اپنی مگر پاک نہ تھیں

۴- نظم ''چراغ روشن ہیں'' میں نہ جانے بھائی ندیم کو معابد کی صفائی کی تلقین کہاں نظر آتی ہے۔ایک ایک لفظ پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ جب نیم گرسنہ اور نیم عریاں شاہراہوں پر تڑپ تڑپ کر مر رہے ہیں، دختران وطن عصمت فروشی پر مجبور ہوگئی ہیں تو مسجدوں کے یہ چراغ انھیں دیکھ کر ہنس رہے ہیں۔انھیں بھی گل کر دو تا کہ مکمل طور پر صفائی ہو جائے۔گویا ساری مصیبتیں صرف مسجدوں کی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں۔تمام مصائب صرف اسلام کی وجہ سے نازل ہوئے ہیں۔

۵- ''اجنبی دیس میں'' میں محترمہ ادا جعفری بدایونی سے مواخذہ کرنے کا حق تو نہیں رکھتا کیونکہ وہ ابھی تک پاکستان کی وفادار شہری نہیں ہیں۔ بلکہ ہندوستان کو اپنی محبوب تمناؤں کا وطن تصور کیے بیٹھی ہیں۔یہاں پر کراچی یا بدایوں کا سوال پیدا نہیں ہوتا شعر ملاحظہ ہو:

شیام روپی! مجھے شاید میرے محبوب وطن نے بھیجا
میرے آزاد چمن نے بھیجا

۶- گیت ''اے ساتھی......'' کا عنوان زیر بحث نہیں۔جہاں تک لفظ ''ساتھی'' کا تعلق ہے، میں اور بھائی ندیم دونوں جانتے ہیں کہ ہمیں ہندوستان کے اشتراکی ادیب اپنے خطوط میں آج ''ساتھی'' کہہ کر ہی پکارتے رہے ہیں اور اشتراکیوں میں یہ طے پا چکا ہے کہ آیندہ ''کامریڈ'' کی جگہ لفظ ''ساتھی'' استعمال کیا جائے۔

۷- ''میراثِ آدم'' کے متعلق میرے اعتراض کے جواب میں بھائی ندیم نے مجھ پر یہ الزام لگایا ہے کہ میں نے بھی نعوذ باللہ اپنے تمثیلچہ ''مگر مچھ کے بوٹ'' میں مسجد کی بے حرمتی کی ہے۔مجھے یقین ہے بھائی ندیم نے میرا تمثیلچہ غور سے نہیں پڑھا، کیونکہ میں نے اس میں ایک خاص قسم کی مولویت کا مذاق اڑایا ہے۔یقیناً مجھے مسجد میں ''انسانیت کے لہو کی بو'' نہیں آئی، نہ ہی میرے ''پندار شریعت'' کو کبھی مسجد میں جانا ناگوار گزرا ہے۔

۸- رمزیہ ''ایک اڑان میں'' کی نئی تشریح بھائی ندیم نے غالباً فی البدیہہ کہی ہے۔تعجب ہے، چند روز پہلے تو بھائی ندیم میری تشریح سے پوری طرح متفق تھے۔مگر اب انھوں نے رمزیہ کے ابہام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک نئی تشریح وضع کر لی ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ رمزیہ ''ایک اڑان میں'' ہندوستان کی تقسیم تسلیم کی گئی ہے جن معنوں میں بدی کے

ارتکاب میں نیکی کی تلقین موجود ہوتی ہے۔

۹- سعادت حسن منٹو کے افسانہ ''بغیر عنوان کے'' کے متعلق بھائی ندیم فرماتے ہیں ''افسانے میں یہ بتانے کی کوشش نہیں کی گئی کہ مسلمان پاکستان کی اقلیتوں سے کسی قسم کا برتاؤ روا رکھتے ہیں بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ایسا برتاؤ نہیں کرنا چاہیے'' یعنی پھر وہی بدی کے ارتکاب میں نیکی کی تلقین موجود ہے۔ میں اس بارے میں صرف اتنا کہوں گا کہ اگر بھائی ندیم پاکستان کے موجودہ ادب میں تخریبی رجحان کے کسی ایک پلان کے ماتحت ہونے کے خلاف کوئی عذر پیش کرتے ہیں تو وہ ''کھول دو'' اور ''بغیر عنوان کے'' افسانہ کو یکے بعد دیگرے پڑھیں۔ اس کے بعد اگر کبھی وقت ملے تو اسی سلسلہ میں ''ہر نام کور'' کو بھی ایک نظر دیکھ لیں۔ میں نقوش کے جشن آزادی نمبر سے مزید مثالیں بھی اسی قسم کی دے سکتا ہوں مگر طوالت کے خوف سے یہیں ختم کرتا ہوں۔ میں نے تمام رسالہ غور سے پڑھا ہے۔ بھائی ندیم کے اپنے افسانہ ''جب بادل امڈے'' کے علاوہ مجھے تو کوئی چیز ایسی نظر نہیں آئی۔ جسے میں تعمیری کہہ سکوں۔

بھائی ندیم میرے الفاظ کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ''تمدنی پس منظر پیدا کرنے کے لیے انھوں نے (یعنی میں نے) پرانے مسلمان فلسفیوں اور ادیبوں (میں نے ادیبوں کے نام تو نہیں گنوائے البتہ فلسفیوں کے علاوہ فقیہوں کا ذکر ضرور کیا ہے مگر بھائی ندیم کو کیا معلوم کہ ان میں سے فلسفی کون ہے اور فقیہہ کون) کے نام گنوائے ہیں کہ ان کی کتابوں کے ترجمے کیے جائیں۔ یعنی تمدن کی بنیاد طبقاتی تقسیم کو برقرار رکھا جائے، صرف اس پر چونا پھیر دینا چاہیے پس منظر اجاگر ہو جائے گا۔

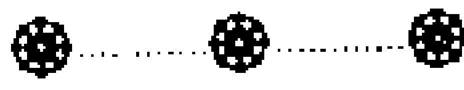
میں حیران ہوں کہ بھائی ندیم طبقاتی تقسیم کو مسلمان فقہا اور فلسفیوں کے افکار کے ساتھ کس طرح متعلق سمجھتے ہیں اور چونا پھیر کر پس منظر اجاگر کرنے سے ان کی کیا مراد ہے۔ میں نے اپنے قدیم مفکروں کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ ہم ان کے افکار کو ایک سرمایہ سمجھ کر اپنے افکار کی بنیادیں ان پر اور استوار کریں تاکہ وہ ہمارے ذہنی موروث کا صحیح معنوں میں پس منظر بن سکیں۔ اگر بھائی ندیم کو اس پر کوئی اعتراض ہے تو میں جواب کے لیے حاضر ہوں۔ لیکن وہ اعتراض کی وضاحت تو کر دیتے۔

میں بھائی ندیم کے ذہن میں جن انتقادی الجھنوں کا وجود دیکھتا ہوں ان پر کچھ روشنی ڈال دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک طرف تو وہ کرۂ ارض کو اپنا وطن قرار دیتے ہیں اور جغرافیائی حدود کے قائل نہیں ہیں۔ دوسری طرف وہ پاکستان کے قیام کے لیے لاٹھیاں کھانا بھی گوارا کر لیتے ہیں۔ ایک طرف انھیں سعادت حسن منٹو کے دلائل پیش کرنے کے انداز سے اختلاف ہے اور وہ انھیں

فحش نگار ہونے کی وجہ سے ترقی پسند ادیبوں کی صف سے خارج کر دیتے ہیں اور دوسری طرف ''کھول دو'' اور ''بغیر عنوان کا افسانہ'' انھیں اتنی تعمیری خدمات انجام دیتا ہوا نظر آتا ہے کہ مستقبل میں بھی اردو ادب اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر رہے گا۔ میرے خیال میں بھائی ندیم کی یہ الجھنیں اس وجہ سے ہیں کہ ان کی اپنی شخصیت میں دو عملی موجود ہے۔ وہ اپنا ادبی پہلو، جس میں پاکستان کے لیے محبت اور تعمیر کے لیے جذبات موجود ہیں، کو نظر انداز نہیں کرنا چاہتے اور ساتھ ہی وہ ان اشتراکی ادیبوں کے چنگل سے رہائی بھی نہیں پا سکتے جن کے ساتھ ان کا اور ان کے رسالہ کا تمام اقتصادی ماحول وابستہ ہے۔ اب دیکھیے اونٹ کس کروٹ بیٹھتا ہے۔

سب سے آخر میں بھائی ندیم نے نہایت شفقت کے ساتھ مجھے اپنے خام نالہ کو کچھ دیر اور سینہ میں تھامنے کی نصیحت کی ہے۔ اس کا شکریہ ادا کرنا میرا فرض ہے۔ مگر ساتھ ہی میں یہ دو مصرعے عرض کر دینا بھی ضروری خیال کرتا ہوں۔ کبھی تنہائی میسر ہو تو ان پر غور کیجیے گا:

اے رہرو فرزانہ بے جذب مسلمانی
نے راہ عمل پیدا نے شاخ یقیں نمناک



پاکستان-منزل مقصود یا حصول منزل کا ذریعہ

اس مرتبہ جب خواجہ عبدالرحیم نے حسب معمول مجھ سے یوم اقبال کے لیے مقالہ تحریر کرنے کا مطالبہ کیا تو بے اختیار کیانی (مرحوم) کی مرگِ ناگہاں کا خیال آیا۔ یہ مہتاب کچھ دن اور اس شب تیرہ و تار کو روشن رکھ سکتا تھا، آخر ساقی اس قدر بے صبر کیوں واقع ہوا؟ کئی سوال ذہن میں اُبھرے...... نیا سوال تو کوئی نہ تھا، پرانے سوال ہی تھے جو آج ہر دردمند پاکستانی کے ذہن میں ابھرتے ہیں اور علامہ کے ذہن میں بھی اکثر ابھرا کرتے تھے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

قوم کو جس سے شفا ہو، وہ دوا کون سی ہے
یہ چمن جس سے ہرا ہو، وہ صبا کون سی ہے
قافلہ جس سے رواں ہو سوئے منزل اپنا
ناقہ وہ کیا ہے، وہ آوازِ درا کون سی ہے

اگر ہم فکر اقبال کی روشنی میں دیکھیں تو یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ پاکستان کا حصول بجائے خود منزل نہیں، منزل تک پہنچنے کا ایک ذریعہ تھا۔ پاکستان کے قیام کے بعد جب منزل کی طرف قدم اٹھانے کا مرحلہ درپیش آیا تو ماحول ابرآلود ہونے لگا۔ رفتہ رفتہ ایسی تاریکی چھائی اور ہماری توقعات کے آفتاب کو ایسا گہن لگا کہ اب تک ایک شعاع امید کے لیے ترس رہے ہیں۔

کیا پاکستان کے سیاسی رہنما ملت اسلامیہ کو علامہ کے بتائے ہوئے راستہ پر لے جا رہے ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے سے پیشتر ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ علامہ کا بتایا ہوا راستہ کیا ہے، یا فکر اقبال کی روشنی میں ہمارا نصب العین کیا ہونا چاہیے، نیز کیا ہمارے قائدین میں اس نصب العین کو سمجھنے اور اپنانے کی صلاحیت بھی ہے یا نہیں۔

اس مرتبہ چونکہ علامہ اقبال کی پچیسویں برسی منانے کا اہتمام کیا جا رہا ہے، اس لیے خیال تھا کہ یوم اقبال کو نصب العین کی از سر نو وضاحت کے لیے ایک اجتماع کی شکل دی جائے، ملک بھر کی

مختلف سیاسی جماعتوں کے ذمہ دار نمائندے مدعو کیے جائیں تا کہ وہ فکرِ اقبال کی روشنی میں ہمارے نصب العین سے متعلق اپنے افکار پیش فرما سکیں لیکن آپ نے شاید کبھی نہیں سوچا کہ ہمارے سیاستدانوں میں محض چند ایسی شخصیتیں ہیں جنھوں نے اقبال کو پڑھا اور سمجھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے سیاسی رہنماؤں میں سے بیشتر بوقتِ ضرورت اقبال کو 'اوڑھ' لیتے ہیں لیکن انھیں آج تک اقبال کو ''پہننے'' کی توفیق نہیں ہوئی۔ انھیں صرف اتنا علم ہے کہ اقبال ایک ایسے شخص کا نام ہے جس نے ایک خواب دیکھا اور قائداعظم اسے کہتے ہیں جس نے اس خواب کو عملی جامہ پہنایا۔ اس کے بعد ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ علامہ کے افکار پر مزید کچھ روشنی ڈال سکیں، جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا ہمسایہ ملک یعنی بھارت ہم سے کہیں زیادہ خوش نصیب ہے۔ ہندوؤں کی اوپر کی سیاسی قیادت میں ہماری سیاسی قیادت کی طرح صاحب ثروت طبقے کے لوگ یا پیشہ ور سیاست دان ہی شامل نہیں بلکہ بین الاقوامی شہرت کے مالک عالم اور فاضل بھی موجود ہیں۔ ہمارے یہاں ماسوا چند گنتی کی شخصیتوں کے سیاست اور علم کا ایک دوسرے سے دُور کا واسطہ بھی نہیں۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ پاکستان غالباً دنیا میں واحد ملک ہے جس کے میدانِ سیاست میں علم و فراست کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قائداعظم کی وفات کے بعد اس ملک کی سیاسی قیادت نے عملی طور پر ایثار و قربانی، دردمندی و خلوص، ایمانداری و دیانتداری یا علم و فراست کی کوئی بھی قابلِ تقلید مثال قائم نہیں کی۔ جو بھی برسرِ اقتدار آیا، اسے ساون کے اندھے کی طرح سب کچھ ہرا بھرا ہی دکھائی دیا، اور جو بھی اقتدار سے باہر ہوا، اسے گھٹا ٹوپ اندھیرے کے سوا کچھ نظر نہ پڑا۔ یہ ہماری پندرہ سالہ تاریخ ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے سیاسی رہنماؤں میں اتنی سوجھ بوجھ، شعور یا ضمیر نہیں کہ چاہے وہ اقتدار میں ہوں یا اقتدار سے باہر، کم از کم حق کو حق اور باطل کو باطل کہنے کے قابل تو ہو سکیں۔ ہمارے سیاسی قائدین میں سے پیشتر کے نزدیک آج تک تو حق و باطل کا معیار کرسی اقتدار ہی رہا ہے۔ انھوں نے قومی نصب العین کے بارے میں اقتدار یا ہوس اقتدار سے آگے سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ جس کے پاس دولت ہے، وہ اقتدار کے حصول کے لیے دیوانہ ہے اور جس کے پاس اقتدار ہے، وہ دولت سمیٹنے کی ہوس میں اندھا ہو رہا ہے۔ باقی رہے عوام تو ان کی کیفیت ظاہر ہے:

آرزو اول تو پیدا ہو نہیں سکتی کہیں
ہو کہیں پیدا تو مر جاتی ہے یا رہتی ہے خام

علامہ کے نزدیک پاکستان کے حصول کے لیے تگ و دو کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی زندگی اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کا موقع مل سکے۔ ان کا مطلب یہ نہیں تھا کہ پاکستان محض اس لیے حاصل کیا جائے تا کہ مسلمان مذہبی یا دینی طور پر آزاد ہو سکیں۔ مذہبی آزادی تو مسلمان کو ان کے غیر ملکی حاکموں نے بھی عطا کر رکھی تھی۔ صوم وصلوۃ پر تو انگریز کے زمانے میں بھی کوئی پابندی نہیں تھی۔ پاکستان حاصل کرنے کا مقصد علامہ کے نزدیک دراصل یہ تھا کہ ایک ایسا معاشرہ وجود میں لایا جائے جو اسلام کے زریں اصولوں، اخوت، مساوات اور عزتِ نفس پر مبنی ہو اور جس کے ذریعے معاشی انصاف کا حصول ممکن ہو سکے۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ محمود و ایاز صرف مسجد ہی میں ایک صف میں کھڑے نہ ہوں (وہاں تو وہ ازل سے دوش بدوش کھڑے ہوتے چلے آئے ہیں اور ابد تک کھڑے ہوتے رہیں گے) بلکہ معاشی میدان میں بھی ایک صف میں کھڑے ہوں۔

اسلام کے تصور جمہوریت اور معاشی انصاف کے متعلق میں زیادہ کچھ کہنا نہیں چاہتا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی مثال آپ کے سامنے ہے۔ اس تقریر کو ذہن میں لائے جو انھوں نے خلافت کا عہدہ قبول کرتے وقت کی تھی۔ آپؓ نے فرمایا:

اے مسلمانو! تم نے مجھے حکومت کی ذمہ داریاں سونپی ہیں۔ میں تم سب میں سے کسی لحاظ سے برتر و افضل نہیں۔ مجھے ہر قدم پر تمھارے مشورے اور مدد کی ضرورت ہے۔ اگر میرا عمل صحیح ہو تو میری حمایت کرو اور اگر مجھ سے کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو مجھے ٹوکو اور صحیح راہ پر لاؤ۔ کسی حاکم کے سامنے کلمۂ حق کہنا اصل فرمانبرداری ہے لیکن حق کو چھپانا عین غداری ہے۔ میری نگاہ میں طاقتور اور کمزور ایک جیسے ہیں اور مجھے ان دونوں سے یہی توقع ہے کہ وہ انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں گے۔ میں اگر اللہ اور اس کے رسولؐ کے احکام کی ادائیگی میں کوتاہی برتوں تو مجھے تمھاری اطاعت حاصل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کا آخری وقت آن پہنچا تو آپ نے اپنے لواحقین سے ارشاد فرمایا:

مجھے تین کپڑوں میں دفن کرنا، دو جو میں نے پہن رکھے ہیں اور تیسرا خرید لینا۔ مردوں سے زیادہ زندوں کو کپڑے کی ضرورت ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ کی لاتعداد قابل تقلید مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، مثلاً ایک مرتبہ جب اُن کے دورِ خلافت میں مدینہ میں قحط پڑا تو آپ نے غلہ کے چوروں پر قطع ید کی حد کا اطلاق منسوخ کر دیا اور فرمایا:

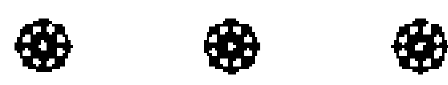
یہ میری ذمہ داری ہے کہ فرد کو اس کے ضرورت کے مطابق اناج فراہم کروں۔ اگر مجھ سے یہ ممکن نہیں ہو سکا تو میں غلے کے چوروں کا ہاتھ کاٹنے کا حق نہیں رکھتا۔

یاد رہے یہ وہی حضرت عمرؓ ہیں جنھوں نے ایک جرم کی پاداش میں اپنے بیٹے کی لاش پر دُروں کی تعداد پوری کروائی تھی!

علامہ نے اپنے سیاسی اور معاشی فلسفے کی عمارت اسلام کے تصور جمہوریت، معاشی انصاف اور عزت نفس کی بنیادوں پر تعمیر کی تھی لیکن آج تک ہمارے سیاسی رہنماؤں نے خواہ اقتدار میں ہوں یا اقتدار سے باہر، پاکستان میں ''عناصر'' کا پُرانا کھیل ہی کھیلا ہے۔ یہ درست ہے کہ وہ اسلام کا نعرہ بلند کرتے رہے ہیں، لیکن یا تو اپنی کرسی محفوظ رکھنے کے لیے یا کرسی کے حصول کے لیے عملی طور پر معاشی میدان میں محمود و ایاز کا ایک ہی صف میں دوش بدوش کھڑا ہونا تو ایک طرف رہا، محمود کی کسی نزدیک کی یا آس پاس کی صف میں بھی ایاز کے کھڑے ہونے کے امکانات پیدا نہیں کیے گئے۔ ایاز کے متعلق ان کا رویہ ہمیشہ یہی رہا:

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسم شش جہات
ہو نہ روشن اس خدا اندیش کی تاریک رات

یہ ہماری انتہائی بدنصیبی ہے کہ پاکستان کے بیشتر سیاسی رہنماؤں نے محض سازش، عیاری یا جعل سازی کو ''سیاسیات'' کا نام دے رکھا ہے اور اس صفائی سے عوام کی نگاہوں میں دھول جھونکی جاتی ہے کہ آج تک ہم اپنی آنکھیں کھولنے کے قابل نہیں ہو سکے۔



حصولِ پاکستان کے مقاصد میں ناکامی کی ذمہ داری

پاکستان قائم ہوتے ہی نااہل قیادت کی گرفت میں جکڑا گیا اور ہم اُن مقاصد سے دور تاریکیوں میں بھٹکنے لگے جہاں روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی۔ اس مسئلے کے دو حصے کیے جا سکتے ہیں (اور میرے نزدیک پہلا حصہ دوسرے سے زیادہ ضروری ہے)۔ مقاصد کیا تھے؟ اور ہم انھیں کیوں حاصل نہ کر سکے۔

ہم اگر حقیقت پسندانہ انداز سے سوچنے کی زحمت گوارا کریں تو علامہ اقبال اور قائداعظم کے پیغام سے پاکستان کے جو مقاصد ہمارے سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں: (۱) روٹی کا مسئلہ (۲) امن برقرار رکھنا اور (۳) دیانت، انصاف، دوستی اور خیر سگالی کی فضا میں خارجہ پالیسی اور بیرونی ممالک سے تعلقات میں غیر جانبدار رہنا۔

ا۔ اس خیال سے خواہ کسی بھی حلقے کو تقویت پہنچے لیکن یہ حقیقت ہے کہ آزادی کا ایک بنیادی مقصد روٹی کا مسئلہ حل کرنا بھی تھا۔ علامہ اقبال مرحوم نے اپنے مکتوبات میں جو انھوں نے قائد کی طرف لکھے ہندی مسلمانوں کی غربت و افلاس کا حل ایک ایسے خطۂ ارضی یعنی آزاد مملکت کو قرار دیا جہاں وہ اپنی بنیادی ضروریات آسانی سے اور باعزت طور پر حاصل کر سکیں۔ نظریاتی طور پر روٹی کے مسئلے کو اولیت نہ بھی دی جائے تب بھی یہ نہایت اہم اور بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہندوستان کا مسلمان معاشی طور پر جبر و استحصال کی جس چکی میں پس رہا تھا اس کے پیشِ نظر روٹی کے مسئلے کا باعزت اور آزادانہ حل فوقیت حاصل کر لینا بعید از فہم نہیں۔

ب۔ دنیا کے نقشے میں پاکستان کی جغرافیائی پوزیشن بے حد اہم ہے اور پاکستان خاص طور پر جنوبی ایشیا میں امن برقرار رکھنے کا فریضہ سرانجام دے سکتا ہے۔

ج۔ باہمی عزت و وقار کی بنیاد پر دنیا کے تمام ممالک سے تعلقات استوار کرنا اور قطعی غیر جانبدارانہ

پالیسی اختیار کرنا۔ قائد کا ذہن اس معاملے میں بالکل صاف تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ کیا اسباب تھے کہ ہم یہ مقاصد حاصل نہ کر سکے۔ اس کا ایک سبب تو ہمارے ''حالات'' ہیں اور دوسرا سیاسی قیادت کی غلطیاں۔ لیکن میری یہ دیانتدارانہ اور سوچی سمجھی رائے ہے کہ ہماری ناکامیوں یا اپنے مقاصد سے روگردانی میں ہمارے حالات کا حصہ زیادہ ہے۔

قائد اور اقبال کے ذہن میں وہ غیر متوقع حالات جو تقسیم کے فوراً بعد پیش آئے، ہرگز نہ تھے ورنہ وہ ضرور پیش بندی کے طور پر اپنے مقاصد یا پالیسی میں کچھ تبدیلی کرتے۔ انھیں یہ امید تھی کہ ہندوستان اور پاکستان علیحدہ ہو کر بھی دو بھائیوں یا پرامن، ہمسایوں کی طرح رہیں گے اور اپنے عوام کی خوشحالی اور فارغ البالی کی طرف توجہ دیں گے۔ لیکن تقسیم کے وقت سے ہی ہندو پاک تعلقات خراب ہو گئے۔ ہندوستان نے پاکستان کو دل سے قبول نہ کیا بلکہ اس کی روزِ اوّل سے یہ پالیسی رہی کہ پاکستان کو بالکل مفلوج اور بے دست و پا کر دیا جائے۔ باؤنڈری غلط طور پر وضع کی گئی اور اس طرح تمام جوٹ ملیں ہندوستان میں رہ گئیں۔ ہندوستان کوئلہ، ریلوے ویگنوں اور فولاد کے معاملے میں پہلے ہی خود کفیل تھا لیکن مشرقی پاکستان کے حصے میں ایسے علاقے آئے جو صنعتی طور پر غیر ترقی یافتہ تھے، ریڈکلف ایوارڈ نے نہری پانی اور کشمیر کے مسائل پیدا کر دیے جس سے تعلقات بجائے، بہتر ہونے کے اور بھی خراب ہو گئے۔ جغرافیائی طور پر پاکستان کا ایک حصہ دوسرے سے ایک ہزار میل دور تھا۔ ان حالات میں یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں کہ ''دفاع'' کا مسئلہ زیادہ اہم تھا یا ''روٹی کا مسئلہ''؟

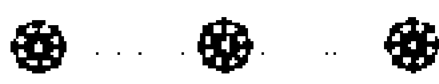
غیر متوقع حالات نے ہمیں مجبور کر دیا تھا کہ ہم اپنے ''دفاع'' کو دوسرے تمام معاملات پر فوقیت دیں۔ اگر ہم اپنی آزادی اور سالمیت کا تحفظ نہ کر سکیں اور ہمیں روٹی کپڑا آزادی کی فضا میں میسر نہ آئے تو ایک علیحدہ ریاست حاصل کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ سیاستدانوں کے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ آزادی و حریت کو برقرار رکھیں یا روٹی کپڑے یعنی غربت و افلاس کا مسئلہ حل کریں اور سیاست دانوں نے بجا طور پر پہلے مسئلے کو اہمیت دی۔ اب یہ بالکل قدرتی بات تھی کہ ہمیں اپنے دفاع کو مضبوط بنانے کے لیے اپنے اردگرد دوستوں کی تلاش شروع ہوئی۔ گو چین کو تسلیم کرنے میں ہم نے پہل کی تھی اور اُس کے ساتھ شروع سے ہی ہمارے تعلقات نہایت خوشگوار تھے لیکن چین آزادی حاصل کرنے کے بعد اپنے داخلی معاملات کی تنظیم میں اس قدر الجھا ہوا تھا کہ ہم اُس سے کسی مدد کی توقع نہیں کر سکتے تھے۔ اب ہمارے سامنے صرف روس اور امریکہ تھے جن سے ہم

فوجی یا اقتصادی امداد حاصل کر سکتے تھے۔ حالات نے ہمیں مجبور کر دیا تھا کہ ہم پاکستان کے بنیادی مقاصد کو نظر انداز کر کے ضمنی مقاصد کی طرف توجہ دیں۔ قائد اعظم مکمل طور پر غیر جانبداری کے حق میں تھے اور اگر وہ بقیدِ حیات ہوتے تو ان حالات میں بھی وہی پالیسی اختیار کرتے۔ روس اور امریکہ دونوں کو اس نوزائیدہ مملکت سے دلچسپی تھی۔ روس نے ہمارے پہلے وزیر اعظم لیاقت علی مرحوم کو دورہ کرنے کی دعوت دی؛ اس کے کچھ عرصہ بعد امریکہ کی دعوت موصول ہوئی۔ لیاقت علی مرحوم کی یہ زبردست سیاسی غلطی تھی کہ انھوں نے امریکہ کا دورہ کرنے کی دعوت تو منظور کر لی لیکن روس کو مایوس کیا۔ اس وقت سے مسئلہ کشمیر پر روس کا رویہ اک طرفہ ہو گیا اور وہ اعلانیہ ہندوستان کی حمایت کرنے لگا حالانکہ اس سے پہلے وہ غیر جانبدار رہا۔ پاکستان جولائی ۱۹۵۱ء تک اپنے وسائل پر بھروسہ کر رہا تھا لیکن جب ہندوستان کی فوجیں سرحد پر جمع ہونا شروع ہو گئیں اور ہندوستان نے ''ہندی چینی بھائی بھائی'' اور ''ہندی روسی بھائی بھائی'' کی صورت حال سے فائدہ اٹھا کر پاکستان کی سالمیت کے لیے خطرہ پیدا کر دیا۔ علاوہ ازیں کشمیر پر ہندوستان کا غاصبانہ قبضہ، افغانستان کے ساتھ ناخوشگوار تعلقات، روس کی ناراضگی، مغربی پاکستان بالکل Encircle ہو کر رہ گیا تھا۔ یو۔ان۔او بالکل غیر موثر تنظیم تھی اور اس سے کسی امداد یا اقدام کی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ چین بھی مدد نہیں کر سکتا تھا، ہم یہ بھی جانتے تھے کہ امریکہ یوگوسلاویہ اور ترکی جیسے ممالک کو بھی فوجی امداد نہیں دے رہا تھا اور اب امریکہ ہمیں خود امداد دینے کو تیار تھا۔ اب آپ بتایئے کہ ان حالات میں ہم اگر امریکہ کی امداد قبول نہ کرتے تو کیا اس کے سوا کوئی چارۂ کار تھا اور امداد کو قبول نہ کرنے سے بھی بڑھ کر کوئی حماقت ہو سکتی تھی؟

۵۳-۱۹۵۲ء میں خوراک کے بحران سے ہماری معیشت کو زبردست دھچکا لگا اور دفاع پر اخراجات کو کم کرنا پڑا۔ ہندوستان دُنیا میں یہ پروپیگنڈہ کر رہا تھا کہ پاکستان اقتصادی طور پر زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ مقاصد بے شک حاصل نہ ہو رہے تھے لیکن اس کی ذمہ داری حالات پر ہے۔ ہمیں مجبوراً جانبداری کی پالیسی جو ہمارے مقاصد کے خلاف تھی، اختیار کرنا پڑی۔ ہمارے حالات نے ہمیں سنٹو، سیٹو جیسے معاہدات میں شامل ہونے پر مجبور کیا اور ان تمام معاہدات کا مقصد صرف اور صرف پاکستان کا تحفظ تھا۔ روس یا چین (Containment) کی پالیسی میں ہاتھ بٹانا نہیں تھا۔ ہمیں اصلی خطرہ ہندوستان سے تھا۔ اگر امریکہ (Pro-India) ہوتا تو ہم سوشلسٹ بلاک میں شامل ہو جاتے۔ سوشلسٹ عنصر ہماری ان معاہدات میں شمولیت کو پروپیگنڈے کے طور پر

استعمال کرتا ہے۔ لیکن ہم چین کے مشکور ہیں کہ اس نے ہماری پوزیشن اور ہماری مجبوریوں کو ہمیشہ سمجھا ہے۔ ہمیں امداد کے باوجود بھی اپنے بجٹ میں سے دفاع پر خرچ کرنا پڑتا تھا۔ ملک کو صنعتی طور پر ترقی یافتہ بنانے کے لیے یہ بات بالکل درست تھی کہ ایسے لوگوں کو مواقع دیے جائیں جن کے پاس سرمایہ، صلاحیت اور تجربہ ہے۔ یہ درست ہے کہ اس سے اجارہ داریاں پیدا ہوئیں۔ لیکن ہم اس کے سوا کر بھی کیا سکتے تھے؟ ۱۹۵۴ء سے لے کر ۱۹۵۸ء تک کچھ صنعتوں کو قومیانے کا تجربہ کیا گیا، لیکن ناکام رہا۔ ایوب دور میں ہم اپنے مقاصد سے اور بھی دور ہو گئے۔

صنعتوں کا پھیلاؤ تھا یا زرعی اصلاحات کا نفاذ، ایوب حکومت کا ہر اقدام بدنیتی پر مبنی تھا۔ اصلی مقصد صرف اقتدار کو مضبوط کرنا تھا۔ کاشت کاروں کی بہبود کی بجائے اپنے حاشیہ بردار طبقے میں زمینیں تقسیم کی گئیں۔ صنعتی اجارہ داریاں بڑھ گئیں اور دولت بیس بائیس خاندانوں میں مرکوز ہو گئی۔ رشوت اور سیاسی رشوت کو جائز قرار دیا گیا۔ جب ستمبر کی جنگ میں امریکہ نے کھلی دشمنی کی تو ہمیں مجبوراً روس کی طرف جھکنا پڑا۔ ایوب حکومت کی آمریت سارے مقاصد کی تباہی کا باعث بنی، متبادل قومی قیادت کو نہ ابھرنے دیا گیا، نفسیاتی طور پر قوم میں بداعتمادی اور ہیجان پیدا ہو گیا۔ اپنے مقاصد کی طرف رجوع کی صورت جمہوریت کے سوا کوئی نہیں اور یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام ہی ہماری قومیت ہے، اسلام ہی ہماری وطنیت، اسلام ہی ہماری دُنیا اور اسلام ہی ہماری دستوریت ہے اور اسلام ہی ہماری اشتراکیت ہے۔ اسلام ہر ''ازم'' پر حاوی ہونے اور اُسے سمیٹنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مستقبل کو مورخ ایوب کو ہرگز معاف نہیں کرے گا۔ اس شخص نے آج ہماری زندگی کو ہی مخدوش کر دیا ہے۔ علاقائی عصبیتیں گذشتہ دس سال کی پیداوار ہیں۔ آپ جو یہ پوچھ رہے ہیں کہ ہم ان مقاصد کو کیوں نہ حاصل کر سکے؟ تو دراصل آپ یہ پوچھ رہے ہیں کہ ہمیں بتاؤ! وہ مقاصد کیا ہیں؟ جن کی خاطر پاکستان حاصل کیا گیا تھا۔ یہ بات بالکل فطری ہے کیونکہ کوئی قوم مخدوش حالت میں ہمیشہ اپنے بنیادی نظریات کی طرف رجوع کیا کرتی ہے۔ آج نہ صرف آپ کو بلکہ پوری قوم کو یہی تجسس ہے۔



جوشِ عمل اور استحکام ہی میں حیات ہے!

پرانا مقولہ ہے کہ تحصیل علم کے دوران تعلیمی ادارے ایک طرح کا پرامن اور محفوظ آشیانہ ہوتے ہیں جس میں ننھے منے پرندے اڑان سے پیشتر پر تولنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں۔ اس مقولے کے آخری حصے (جس کا تعلق ''اڑان'' سے ہے) میں ''اڑان'' سے مراد کشمکش حیات ہے۔ لیکن اس کے ابتدائی حصے سے مراد امن و آشتی، تحفظ اور بھائی چارے کا وہ ماحول ہے جس میں انسانوں کی نئی نسل کشمکش حیات میں حصہ لینے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ پس تعلیمی اداروں کے بنیادی مقصد کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا تھا کہ امن، تحفظ، آزادی، وسعت النظری، رواداری، ہمدردی اور دوستی کے اخلاقی ماحول میں نئی نسل کو کشمکش حیات میں فکری اور عملی طور پر حصہ لینے کے لیے تیار کرنا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ ہمارے بیشتر تعلیمی ادارے اب اس مقولے میں مقرر کردہ معیار پر پورے نہیں اترتے کیونکہ ان میں امن، تحفظ، آزادی، وسعت النظری، رواداری، ہمدردی اور دوستی کی فضاء ختم ہو چکی ہے اور عموماً تصادم، خوف، درآمدی نظریات کی غلامی، تنگ نظری، تعصب ظلم و تشدد، دشمنی اور نفرت کے بادل چھائے رہتے ہیں۔ گویا جس کشمکش حیات پر حاوی ہونے یا قابو پانے کے طور طریقے بچوں کو سکھلانے تھے اسی کشمکش حیات کا زہرناک سرطان ان کی تربیت گاہوں میں سرائیت کر آیا ہے۔ لہٰذا وہ تربیت گاہیں نہیں ہیں بلکہ گولہ بارود کے ذخیرے اور جنگ وجدل کے میدان بن گئی ہیں جن کے شہید شہید اور غازی غازی کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔

مگر آپ سب مستحق مبارکباد اس لیے بھی ہیں کہ خرابی ماحول سے متاثر ہوئے بغیر تحصیل علم کی اصل روایت کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے مقولے میں مقررہ کردہ معیار پر پورے اترے۔ محنت ولگن کے ساتھ اپنی تعلیم کی تکمیل کی اور اپنے والدین یا چاہنے والوں کی مسرت اور شادمانی کا باعث بنے۔

پرانے زمانے میں ایسے موقعوں یا تقریبوں پر نوجوان بالعموم بزرگوں سے یہ توقع رکھتے تھے کہ انھیں کوئی پند و نصیحت کی جائے جو آئندہ زندگی میں ان کے کام آئے۔ بدقسمتی سے اب اس

روایت کا بھی خاتمہ ہو چکا ہے۔ کیونکہ کسی کے پاس دوسرے کو پند ونصیحت کی فرصت نہیں ۔ ہر کوئی اپنی غلطیوں ہی سے سبق یا عبرت حاصل کرنے کے درپے ہے۔ لیکن چونکہ آپ سب محنت کر کے بڑی سعی و کوشش کے ساتھ اپنے اپنے امتحانوں میں کامیاب ہوئے ہیں اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ آپ نے پرانے زمانے کی یہ بنیادی روایت بھی زندہ رکھی ہے اس روایت کو زندہ رکھنے والے ہی قدیم و جدید کے امتزاج کے اہل ہوتے ہیں۔ انھی کا تجسس بحرِ علم کی توسیع کا سبب بن کر تحقیق، ایجاد اور اختراع کے تسلسل کو جاری و ساری رکھتا ہے۔ دنیا میں وہی افراد اقوام کے روحانی اور مادی تخیل کو حقیقت کا جامہ پہنا کر ان کے ارتقاء کے عمل کو تیز تر کرتے ہیں اور قوموں کی عزت و توقیر دراصل انھی کے ہاتھوں میں ہے۔ جس طرح آپ نے یہ روایت زندہ رکھی ہے اسی طرح مجھے امید ہے کہ آپ ان لوگوں کی پند و نصیحت کو زندگی کے مسائل سمجھنے اور حل کرنے کے لیے کام میں لائیں گے جو آپ سے پہلے شاہراہ شباب سے گزر چکے ہیں۔ میں بذاتِ خود اس روایت کا قائل ہوں کہ تعلیمی اداروں یا تربیت گاہوں کا اصل مقصد پرامن ماحول میں نوجوانوں کو کشمکش حیات میں حصہ لینے کے لیے تیار کرنا ہے۔ اگر تعلیمی ادارے ایسا نہ کر سکیں یا نوجوان انفرادی طور پر اس قابل نہ ہوں تو وہ بامقصد زندگی گزارنے کے احساس سے محروم ہو جائیں گے اور بے مقصد زندگی گزارنا تو زندہ درگور ہونے کے مترادف ہے۔

پیشتر اس کے کہ آپ حیات کے میدان کارزار میں اتریں، یہ جاننا ضروری ہے کہ کشمکش حیات اور اس کی غایت کے متعلق اہل فکر میں کس قسم کے نظریات معروف ہیں۔ مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق یہ دنیا ایک آزمائش گاہ ہے اور مسلم کے لیے لازم ہے کہ وہ شر کی قوتوں سے نبرد آزما ہو اور خیر کی مشعل روشن رکھے۔ لیکن اس بارے میں آج کے مادہ پرستی کے دور میں جس میکانکی نظریے کو فروغ حاصل ہوا ہے وہ یہ ہے کہ حیات کے میدان کارزار میں فطرت کی قوتیں نہایت بے رحمی کے ساتھ جانداروں کی ہر نوع پر حوادث کی صورت میں جھپٹتی رہی ہیں اور رہیں گی۔ جو جاندار ذہنی یا جسمانی کجی یا کمزوری کے سبب ان کا مقابلہ نہ کر سکیں گے وہ صفحہ ہستی سے مٹتے چلے جائیں گے لیکن جو انھیں برداشت کر سکیں گے وہ بچ نکلنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ اس تصور کے تحت فطرت زندگی کو جاری تو رکھتی ہے لیکن اس کا نصب العین دراصل یہ ہے کہ زندہ وہی بچ نکلے جو زندہ رہنے کی خاطر قوت برداشت رکھتا ہو۔ اس نظریے کے تحت پیکار زندگی میں زندہ نکلنے کے لیے انسان فطرت کا آلہ کار ہے اور وہ اپنی تقدیر یا مقدر متشکل نہیں کر سکتا۔ ظاہر ہے اس تصور میں انسان

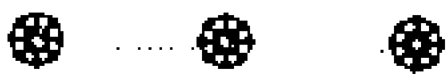
کی کوئی انفرادی حیثیت نہیں۔ وہ فطرت کے ہاتھوں میں رودِ زندگی کو بحیثیت مجموعی جاری وساری یا رواں دواں رکھنے کے لیے محض ایک ذریعہ ہے۔ میرے خیال میں آج کی دنیا میں اسی نظریے کے فروغ کے سبب اکثر نوجوانوں میں بے راہ روی کا دور دورہ ہے۔ انھیں بامقصد زندگی گزارنے کا احساس نہیں رہا۔ ان کی زندگی تسبیح روز و شب کے دانوں کا شمار ہے اور حوادث فطرت یا تو انھیں وقت سے پیشتر ہی ذہنی یا جسدی طور پر مفلوج کر کے موت کے گھاٹ اتار دیتے ہیں یا وہ خود اپنے آپ کو اخلاقی قید و بند سے آزاد سمجھتے ہوئے فطرت کا آلہ کار بن کر دوسروں کی زندگیوں کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ دوسرا نظریہ ویدانت، بدھ مت یا مشرقی مذاہب کا پیش کردہ ہے۔ اس نظریے کے تحت کشاکش دراصل شر ہے اور اس میں مبتلا انسان کا مقصد کچھ حاصل کرنا نہیں بلکہ اس کی خیر اسی میں ہے کہ وہ جلد از جلد حیات ہی سے کنارہ کشی، چھٹکارا یا نجات حاصل کر لے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تصور کشمکش حیات میں سے راہ فرار اختیار کرنے یا تارک الدنیا ہو جانے کی ترغیب دیتا ہے۔ پس ظاہر ہے اس نظریے کے تحت بھی کشمکش حیات میں انسان کی انفرادی طور پر شرکت کی کوئی اہمیت نہیں بلکہ وہ انسان کے بجائے اس کی نجات کو زیادہ اہم قرار دیتا ہے۔ تیسرا نظریہ وہی ہے جس کی تائید اسلام نے کی ہے۔ یعنی یہ کہ دنیا ایک آزمائش گاہ ہے اور مسلم کے لیے لازم ہے کہ شر کی قوتوں کا مقابلہ کرتا رہے اور خیر کی مشعل روشن رکھے۔ اس تصور کے تحت روزگار حیات شر نہیں کیونکہ فطرت کی قوتوں میں تصادم کی بدولت ہی انسان کے چھپے ہوئے جوہر اس پر آشکار ہوتے ہیں۔ حضرت علامہ اقبال کے نزدیک زندگی کی حریفانہ کشاکش یا گردش روزگار کا اصل مقصد انسان کی انفرادی خودی کی بیداری اور اس کی ذات کی نشوونما ہے فرماتے ہیں:

یہ ہے مقصد گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

ان کے نزدیک اسی کشمکش کے ذریعے انسان کی انفرادی شخصیت کی تعمیر و تکمیل ہوتی ہے۔ یعنی کشمکش حیات کا مقصود دراصل انسانی شخصیت کی تعمیر و تکمیل ہے۔ پس واضح ہے کہ کشمکش حیات کی جو تعبیر اقبال پیش کرتے ہیں وہ اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔

اگر مسلم کے لیے کشمکش حیات میں شریک ہونا لازم ہے تو ظاہر ہے تعلیمی اداروں میں طلباء و طالبات کو اس کے لیے صحیح طور پر تیار کیا جانا چاہیے اور پرانے زمانوں میں واقعی ایسا ہی ہوتا تھا۔ طلباء طالبات کی تعداد تھوڑی تھی۔ اساتذہ ان میں سے ہر کسی کو خصوصی توجہ دیتے تھے۔ ان کے

اندر مخفی صلاحیتوں، قابلیتوں اور استعدادوں کو ڈھونڈ نکالتے تھے۔ بعدازاں انھی کی روشنی میں ان کے تجسس کی حس کو بیدار کر کے ان میں تحقیق و تخلیق یا اختراع و ایجاد کا ذوق پیدا کر دیتے تھے۔ اب ایسا نہیں ہے۔ طلباء طالبات کی تعداد بہت بڑھ گئی ہے اور اساتذہ انھیں خصوصی توجہ نہیں دے سکتے لہٰذا اب یہ ذمہ داری انفرادی طالب علم یا طالبہ کے کندھوں پر آ پڑی ہے کہ تلاش ذات کے عمل کے ذریعے اپنے اندر ترقی کرنے اور بڑھ کر ایک حقیقی قوت بن جانے کے لامحدود امکانات کا جائزہ خود لیں۔ اپنے اندر چھپی ہوئی، ناپختہ اور خام قابلیتوں، صلاحیتوں اور استعدادوں، جن سے وہ اب تک ناآشنا ہیں، کا سراغ خود لگائیں۔ یاد رکھیے! ہم میں سے ہر ایک کروڑوں انسانوں میں منفرد و یکتا اسی لیے ہے کہ اس کی صلاحیتوں کی مجموعی ترکیب، جسے اقبال شخصیت یا خودی کہتے ہیں دوسروں سے مختلف ہے!



پاکستان میں منصب قضا کا احیا

دستور پاکستان ۱۹۵۶ء کی دفعہ ۱۹۸ (۳) میں کہا گیا تھا کہ نفاذِ آئین کے ایک سال کے اندر صدر جمہوریہ پاکستان ایک کمیشن مقرر کریں گے جو موجودہ قوانین کو اسلامی احکامات کے مطابق کرنے کے لیے سفارشات مرتب کرے گا۔ اس سلسلہ میں اعلانات کیے جا چکے ہیں۔ سپریم کورٹ کے ایک جج کو اس کمیشن کا چیئر مین مقرر کیا گیا ہے۔ کمیشن کے بعض ارکان کا تقرر بھی عمل میں آچکا ہے اور اب اس کمیشن کے اجلاس ہونے لازمی ہیں۔ لیکن اس مرحلہ پر یہ پیش قیاسی مشکل ہے کہ موجودہ قوانین کو اسلامی احکامات کے مطابق کرنے کے لیے یہ کمیشن کیا کیا سفارشات پیش کرے گا اس لیے کہ کمیشن کو اپنے تقرر کے پانچ سال کے اندر اندر اپنی آخری اور قطعی رپورٹ پیش کرنا ہے۔ بہر حال ان سفارشات کا جو پہلو اس کمیشن کی توجہ کا مستحق ہے وہ ہماری قانون کی عدالتوں کو اسلامی احکامات کے سانچے میں ڈھالنا یا پاکستان میں قضا کا احیا ہے۔

ابن خلدون کی رائے میں اسلامی مملکت کے تین وظائف ہیں، یعنی (۱) امامت (خلیفہ کا منصب) (۲) فتویٰ (مفتی کا منصب) اور (۳) قضا (قاضی کا منصب)

جہاں تک امامت کا تعلق ہے ترکی میں خلافت کے خاتمے کے بعد یوں محسوس ہوتا ہے کہ مسلم دنیا نے واضح طور پر یا کنایتاً اوائل اسلام کے خوارجی اور معتزلہ فقیہوں کی آراء پر قائم کردہ اس اجتہاد کو قبول کر لیا ہے کہ منصب امامت افراد کے ایک ادارے یا منتخب اسمبلی کو تفویض کیا جا سکتا ہے۔ مسلم ممالک میں جمہوری جذبہ کے فروغ یا مجالس قانون ساز کے قیام کو عہد جدید کے مصلحین نے اسلامی صالحیت کی تجدید قرار دیا ہے۔ نتیجتاً کسی مسلم اسمبلی کے منظور کیے ہوئے دستور کے تحت منتخب کیا ہوا صدر اسلامی مملکت کے سربراہ کی حیثیت سے مسلم ہے۔ ایک اسلامی ریاست میں صرف وہی اشخاص اسلام کی تبلیغ و تشریح کے مجاز ہیں جنھیں صدر مملکت اسلامیہ اسی مقصد کے لیے متعین کرے (صدر مملکت اسلامیہ کی جانب سے مفتی کے تقرر نے رفتہ رفتہ عثمانی

سلطنت ترکیہ اور مغلیہ ہندوستان میں شیخ الاسلام کے منصب کی جگہ لے لی تھی۔

الماوردی اور ابن خلدون کے نزدیک صرف وہی قاضی فتوے صادر کرنے کا مجاز ہے جو اسلامی فقہ کے چاروں ماخذوں اور ان کے فروغ پر پورا عبور رکھتا ہو یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔ ایسے قاضی سے یہ توقع بھی کی جاتی ہے کہ اسے مذکورہ بالا چاروں مآخذ کے قوانین کے اطلاق کا بھی عملی تجربہ ہو۔ اگر وہ ان امور کا اہل اور تجربہ کار ہو تو اسی صورت میں صدر مملکت اسے مفتی مقرر کر سکتا ہے۔

موجودہ تجربات کی روشنی میں اسلامی احکامات کی تشریح کے لیے مملکت کی جانب سے مقررہ کردہ مفتیوں کی جماعت کی ضرورت کا احساس عام ہے لیکن یہ عمل اس وقت تک ممکن العمل نہیں جب تک پاکستان میں قضا کا احیا عمل میں نہ آئے اس لیے کہ مفتی قاضیوں ہی میں سے مقرر کیے جا سکتے ہیں۔

قضا کا قیام قرآن حکیم کی رو سے فرض ہے اور ایک ایسی سنت ہے جس پر عمل ضروری ہے۔

یہ اقتباس قاضی موسیٰ الاشعری کے نام حضرت عمرؓ کے مشہور مکتوب سے لیا گیا ہے۔ ابن قتیبہ، الماوردی اور ابن خلدون جیسے شارحین نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا حوالہ دیا ہے گو ان حوالوں میں اختلاف ہے۔

قرآن میں قاضی کی اصطلاح ''منصف'' کے خصوصی معنی میں استعمال نہیں کی گئی ہے۔ لیکن ''قاضی'' اور ''قضا'' کے الفاظ سے فعل کو مشتق کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی ہیں ایک زندگی، ایک رسم یا قضیہ کا خاتمہ کرنا اور موخر الذکر مفہوم یعنی کسی قضیہ کا خاتمہ کرنا (قضاء) لفظ حَکَمَہ (یعنی فیصلہ کرنا) کا مترادف ہے۔ اور یہ لفظ قرآن میں بار بار آیا ہے۔ پھر قرآن میں حکام (منصف کی جمع) کا ذکر بھی ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی مقرر فرمایا اور انھیں فرائض کی بجا آوری کے سلسلہ میں ہدایت دیں۔ حضرت معاذؓ کی بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے انھیں قاضی مقرر کرنے سے قبل ان کا امتحان لیا۔ رسول اکرم ﷺ نے اُن سے سوال کیا کہ وہ فیصلے کس طرح کیا کریں گے اس پر معاذؓ نے جواب دیا: ''میں کتاب اللہ کی رُو سے فیصلہ کروں گا''۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اگر قرآن میں کوئی ایسی بات نہ ہو جس سے تمھاری رہنمائی ہو سکے تو؟ معاذؓ نے جواب دیا: ''میں رسول اللہ ﷺ کے سنت (ارشادات) کے مطابق فیصلہ کروں

گا۔اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ فرض کرو کہ حدیث میں بھی کچھ نہ ملے؟ اس پر معاذؓ نے جواب دیا: ''پھر میں اپنی فہم و بصیرت سے استدراک کروں گا''۔

علما (مقننین) کا موقف یہ ہے کہ منصب قضاء کی اہمیت اس کی متقاضی ہے کہ اسلامی مملکت کا صدر بنفس نفیس قاضی کا تقرر کرے اور اس تقرر کی با قاعدہ اشاعت و تشہیر ہو تا کہ عوام کو اس کا علم ہو سکے وہ اپنی تنخواہ بیت المال سے وصول کرے اور کسی قسم کا تحفہ یا معاوضہ قبول نہ کرے۔صدر مملکت کی سبکدوشی یا رحلت سے قاضی کا تقرر منسوخ نہیں ہو جاتا قاضی کو صدر مملکت کسی معقول وجہ کی بنا پر منصب سے ہٹا سکتا ہے۔مثلاً بداخلاقی، بدتمیزی، دماغی یا جسمانی خلل کی وجہ سے نیز وہ اپنے منصب سے مستعفی بھی ہو سکتا ہے۔

جہاں تک اہلیت کی شرائط کا تعلق ہے ایسا شخص قاضی بن سکتا ہے جو آزاد ہو، مسلمان ہو اور بالغ مرد ہو۔وہ عاقل ایماندار اور متدین ہو۔وہ سلیم الطبع، کم آمیز اور ایسا شخص ہونا چاہیے جو کسی تحریص یا ترغیب کا شکار نہ ہو۔اس کی سماعت اور بصارت ٹھیک ہو۔خوشی یا غصہ کی حالت میں اس کے مزاج میں اعتدال قائم رہے اور شاہد کے طور پر اس کی حیثیت تسلیم شدہ اور مستند ہو۔ یہ اوصاف، جیسا کہ ظاہر ہے، قاضی کی حیثیت یا طبعی خصوصیت یا اخلاقی نوعیت کے ہیں یا اس وقت کے قانونی ضابطہ کے مطابق ہیں لیکن آج ان میں سے اکثر شرائط یا تو بے سود سمجھی جائیں گی یا یہ ثانوی اہمیت کی حامل ہوں گی بہرصورت قاضی کے لیے سب سے اہم علمی شرط یہ تھی کہ اسے فقہ اسلامی کے چاروں مبادیات اور ان کی فروغ پر پورا پورا عبور حاصل ہو۔

قاضی کے اوصاف کے بارے میں فقہا کو اختلاف ہے مثلاً حضرت ابوحنیفہ کے نزدیک ایک بالغ عورت بھی قاضی مقرر کی جا سکتی ہے بشرطیکہ اس کی گواہی قابل اعتماد ہو۔ابن جریر کی رائے میں ایک بالغ عورت بالغ مرد کے مساوی ہے اس لیے اس کے تقرر کے سلسلہ میں گواہی کے مستند ہونے کی قید لگانے کی کوئی حاجت نہیں۔

الماوردی قضاء کے منصب پر عورتوں کے تقرر کے خلاف ہیں اور اپنی تائید میں قرآن کا حوالہ دیتے ہیں۔ان کی رائے میں عقل و بصیرت کے معاملہ میں خدا نے عورتوں پر مردوں کو فضیلت دی ہے۔

(یہاں اس امر کا تذکرہ بے محل نہ ہو گا کہ مصریوں نے قدیم فقیہوں کی آراء کے احیا کے

ذریعہ موجودہ ضروریات کے مطابق اسلامی قوانین میں اصلاحات کر لی ہیں اور اس سلسلہ میں انھوں نے اس امر کا کوئی امتیاز روا نہیں رکھا ہے کہ فقیہہ کس فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ لازمی ترکہ کے بارے میں نیا مصری قانون جو ۴۶ء میں نافذ کیا گیا وہ مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اسلام کے مغربی ناقدین کا یہ ادعاء ہے کہ مصریوں نے اسلامی شریعت کو مغربی سانچے میں ڈھال لیا ہے مگر مصریوں کا یہ دعویٰ ہے اور غالباً صحیح دعویٰ ہے کہ انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ ہمارے لاکمیشن کو مصری تجربہ کا مشاہدہ کرنا چاہیے)

اگر قاضی کو چاروں بنیادی اسلامی مآخذ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس پر مکمل عبور ہو اور اسے فقہ اسلامی کی ساری جزئیات پر عبور اور دسترس ہو اسے ان مآخذ سے استنباط اور اطلاق کی پوری اہلیت ہو تب ہی وہ الماوردی کی رائے میں ارباب الاجتہاد کی صف میں شمار کیا جا سکتا ہے اور صدر مملکت اُسے مفتی مقرر کر سکتا ہے لیکن اگر قاضی مذکورہ بالا صفات و تجربہ کا رحامل نہ ہو تو وہ نہ قضا کے منصب پر فائز کیا جا سکتا ہے نہ فتویٰ کے منصب پر (یہاں الماوردی نے اپنی تائید میں اس امتحان کا حوالہ دیا ہے جو آنحضرت ﷺ نے معاذؓ کو یمن کا قاضی مقرر کرنے کے سلسلہ میں کیا تھا۔

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ایسے شخص کو قضا کے منصب پر یقیناً فائز کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ وہ مفتیوں کی آراء اور فتاویٰ کے مطابق فیصلے صادر کر سکتا ہے لیکن اسے کسی حالت میں بھی مفتی مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

الماوردی کے نزدیک امور شرعیہ میں ائمہ کی کورانہ تقلید منع ہے۔ اس کے بجائے اجتہاد سے کام لینا چاہیے چنانچہ کسی مملکت کا حنفی صدر کسی غیر حنفی کو قاضی مقرر کر سکتا ہے۔ قاضی کے لیے یہ بات ممنوع ہے کہ وہ محض اپنے ہی مذہب کے مطابق فیصلے دینے پر کاربند رہے اسی طرح صدر مملکت کسی قاضی کا تقرر مشروط نہیں کر سکتا مثلاً وہ قاضی کو یہ حکم نہیں دے سکتا کہ وہ صرف اس مذہب یا عقیدے کے مطابق فتویٰ دے جو صدر مملکت کا ہے۔ اس حالت میں قاضی کا تقرر جائز تو ہوگا لیکن ایسی شرط باطل ہوگی۔ حضرت عمرؓ خلیفہ دوم کی رائے میں قاضی خود اپنے فیصلوں کی تنسیخ کر سکتا ہے۔ (حضرت عمرؓ نے حماریہ کے مشہور مقدمہ میں خود ایسی مثال قائم فرمائی)۔

قاضی کا دائرہ اختیار عام بھی ہو سکتا ہے اور خاص بھی۔ اس کے اختیارات کا عموم اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ حلف اٹھواتا ہے، ثالثوں کا تقرر کرتا ہے جہاں بھی مصالحت جائز ہو وہاں سمجھوتہ کی ذریعہ کسی نزاع کا فیصلہ کرتا ہے یا کسی ایک فریق کے حق میں فیصلہ سنا دیتا ہے۔ جب

کوئی فریق شہادت کی قوت یا اعتراف جرم کے بل بوتے پر اپنا حق ثابت کراتا ہے تو پھر قاضی کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کا حق دلوائے اُسے فاتر العقل، فضول خرچ، یتیموں اور نابالغوں کی جائداد کا انتظام اپنے ہاتھ میں لینے کا اختیار حاصل ہے۔ وہ اوقاف کی نگرانی کرسکتا ہے کسی متوفی کی جائیداد و املاک پر آئینی دستاویز (جیسے وصیت) کی رُو سے تصرف کرسکتا ہے۔ ان میں سے اس کے قرضے بیباق کرسکتا ہے۔ ترکے کا فیصلہ کرسکتا ہے اور وارثوں میں جائیداد کی شرعی تقسیم کرسکتا ہے وہ نکاح کی توثیق کا مجاز ہے اور اگر کسی عورت کا کوئی ولی یا سرپرست نہ ہو تو اس کی شادی کرا سکتا ہے (یہاں اختلاف رائے ہے)۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی کو اس کا کوئی اختیار حاصل نہیں اس لیے کہ اگر کسی بالغ عورت کا کوئی سرپرست یا ولی نہ ہو تب بھی وہ اپنی مرضی سے نکاح کرسکتی ہے)۔ قاضی کو امین کے فرائض انجام دینے کا بھی حتمی حق حاصل ہے وہ گواہوں اور عدالتی حکام کے چال چلن کی تحقیق کرسکتا ہے اور اسے نائبین کے تقرر اور برطرفی کا بھی حق حاصل ہے وہ جمعہ اور عیدین کی نماز کی امامت کے فرائض انجام دے سکتا ہے۔ (یہاں بھی اختلاف رائے ہے۔ بعض علما کے نزدیک ایسی نمازوں کی امامت کا اختیار مملکت کی جانب سے مقرر کیے ہوئے امام کو ہے قاضی کو نہیں۔ یہاں اس امر کا اظہار دلچسپی سے خالی نہیں کہ خلفائے بغداد اپنے زوال کے زمانے میں بھی قضاۃ اور ائمہ مساجد کے تقرر کے اختیارات سے دستکش نہیں ہوئے۔ چنانچہ مشکوٰۃ شریف کی ایک حدیث کے مطابق آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ صرف امیر مملکت یا اس کی جانب سے مقرر کردہ فرد یا افراد ہی عوام میں تبلیغ کے فرائض انجام دے سکتے ہیں۔ مفتیوں اور قاضیوں کی طرح مساجد کے امام بھی صدر مملکت ہی مقرر کرتا تھا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے دور حکومت میں قاضی ہی جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھاتے رہے ہیں۔)

قاضی کو نہ مال سے متعلق جھگڑوں کے فیصلے کا حق حاصل ہے نہ محاصل مثلاً زکوۃ سے متعلقہ امور کا وہ تصفیہ کرسکتا ہے۔ (اس مسئلے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ بعض فقہا کے نزدیک جو امور حقوق اللہ سے متعلق ہوں ان کے فیصلے کا قاضی کو اختیار حاصل ہے اور زکوۃ کی وصولی بھی حقوق اللہ میں شامل ہے دوسروں کا ادعا یہ ہے کہ حقوق اللہ، حقوق العباد اور اللہ اور عباد کے مشترک حقوق یہ سب حسبہ کی تعریف میں آتے ہیں اور ایسے امور کا فیصلہ کرنا محتسب کا حق ہے)۔

جہاں تک فوجداری معاملات میں قاضی کے دائرہ اختیار کا تعلق ہے حقوق اللہ کی خلاف

ورزی یا ان میں مداخلت کی پاداش میں اسے مقررہ سزاؤں (حدود) کے نفاذ کے اختیارات حاصل تھے۔ ان تمام امور میں کسی شکایت کے بغیر بھی وہ اپنے اختیارات استعمال کر سکتا تھا۔ وہ مقررہ سزائیں صرف اقبال جرم کی صورت ہی میں دے سکتا تھا محض شہادت کی بنیاد پر نہیں۔ لیکن حقوق العباد میں مداخلت کی صورت میں صرف نالش کے بعد ہی وہ اپنے اختیارات استعمال کر سکتا تھا ورنہ نہیں لیکن اللہ اور عباد کے مشترک حقوق میں مداخلت کی صورت میں ابن اخوہ کی رائے میں قاضی صرف نالش کی صورت ہی میں اپنے اختیارات استعمال کرنے کا مجاز تھا ورنہ نہیں (حدود کے علاوہ دوسری سزائیں تعزیرات کہلاتی تھیں)۔

اگر قاضی کے اختیارات محدود و متعین ہوتے تو پھر وہ ان حدود سے تجاوز کرنے کا مجاز نہ تھا۔ مثلاً اگر وہ صرف اقبال جرم کی صورت ہی میں سزا دینے کا حق رکھتا تو وہ محض شہادت کی بنا پر کسی کو سزا نہیں دے سکتا تھا۔ بعض دفعہ اس کے اختیارات ایک معین علاقہ، ضلع یا شہر کے کسی خاص حصہ تک ہی محدود ہوتے۔ ایسی صورت میں وہ اپنے دائرہ اختیار کے باہر کے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کا مجاز نہ تھا۔ جھگڑے کے فریق صرف اسی قاضی کی عدالت کی طرف رجوع کر سکتے تھے جو مقام واردات سے قریب ترین ہوتی۔ جس مقام پر جھگڑا ہوا اگر وہاں سے قاضیوں کی دو عدالتوں کا فاصلہ مساوی مساوی ہوتا تو پھر فریقین قرعہ اندازی کے ذریعہ قاضی کا انتخاب کر سکتے۔

بعض دفعہ قاضی مقررہ مالیت کے مقدمے ہی کی سماعت کر سکتا اور اسے اس سے زیادہ مالیت کے مقدمات کی سماعت کا اختیار نہ ہوتا۔

ابو عبداللہ زبیری راوی ہیں کہ ایسا قاضی، قاضی المسجد کہلاتا تھا اور وہ دو سو درہم یا بیس دینار سے زائد مالیت کے مقدمات نہیں سن سکتا تھا۔

بڑے شہروں میں صدر مملکت قاضی القضاۃ مقرر کرتا اسی طرح قاضی الجید فوج سے منسلک ہوتا۔ قاضی کے احکام، فیصلوں، تجاویز اور فتووں کو اعلیٰ عدالت یعنی ناظر المظالم بدل سکتی تھی۔ شرعی نظام میں یہ سب سے بڑی عدالت تھی۔ جہاں اس کے اختیارات، فرائض اور دائرہ اختیار کا تعلق ہے یہ انگریزی نظام قانون کورٹ آف چانسری یا اصول معدلت EQUITY کے قریب قریب تھی۔ اس عدالت کے بعد قاضی کی عدالت کا درجہ تھا اور اس کے بعد محتسب کی عدالت تھی جس کا مقصد محض مسلمانوں پر دینی اور اخلاقی احتساب قائم کرنا تھا۔ محتسب کی عدالت حسبہ کے ماتحت تھی اور علما میں اس امر پر اختلاف ہے کہ آیا حسبہ قضا سے بالاتر ہے یا فروتر۔ آخری عدالت جس کا

ہمیں علم ہے وہ صاحب الشرطہ، یا پولیس مجسٹریٹ کی عدالت تھی۔ جو شرطہ یا پولس کے تحت ہوتی۔ یہ عدالت مقدمات کی سرسری سماعت کرتی اور صرف فوجداری ہی سے متعلق تھی۔

چودھویں صدی میں امام سیوطی نے غالباً سب سے پہلے یہ فتویٰ صادر کیا کہ ایک مسلم حکمران امیر یا سلطان جسے قاہرہ کی عباسی خلافت کی جانب سے پروانہ تقرر حاصل نہ ہوا سے اسلامی احکام کی رو سے قاضی کے تقرر کا اختیار حاصل نہیں (خود اُس امیر کی حکمرانی کو چونکہ خلیفہ کی منظوری حاصل نہ تھی اس لیے ناجائز یا غیر آئینی تھی)۔ اگر وہ از خود قاضیوں کا تقرر کرتا تو پھر اس کی قلمرو میں تمام شرعی نکاح باطل قرار پاتے۔ ہندوستان میں مغلیہ دور سے قبل سلطان اپنے بارے میں یا تو خلافت بغداد کی جانب سے پروانہ تقرر کرتا تو پھر اس کی قلمرو میں تمام شرعی نکاح باطل قرار پاتے، یا خلافت قاہرہ کی جانب سے بعض مغلوں نے اپنی سلطنت میں خود اپنی امامت کا اعلان کیا اور امیر سلطنت کی حیثیت میں قاضیوں کا تقرر کرنے لگے۔ مغل ہندوستان میں السیوطی کی رائے اس حد تک قبول کی گئی تھی کہ مسلمانوں کے نزدیک صرف وہی نکاح جائز تھے جنھیں بادشاہ یا فرمانروائے وقت کا مقرر کردہ قاضی پڑھاتا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ سرسید نے اپنی کئی آراء کا اظہار سیاسی مصلحت کے تحت کیا ماضی میں متعدد ایسے فقہا اور ائمہ ہو گزرے ہیں (مثلاً الماوردی، ابن خلدون، السیوطی وغیرہم) جنھوں نے سیاسی مصالح کے تحت اسلامی شریعہ کے مسائل میں آراء پیش کیں۔ اس قسم کی آراؤ جن سیاسی حالات کے تحت دی گئی تھیں جب وہ ختم ہو جائیں تو ان آراء کو بدلا بھی جا سکتا ہے۔

ہندوستان میں منصب قضا کا خاتمہ اس وقت ہوا جب برطانوی راج مضبوطی سے قائم ہو چکا تھا اور اسلام کی حیثیت حکمران قوت کی نہیں رہی تھی۔ اس وقت سے مسلمانوں نے نکاح کی تقریب پر نکاح کو جائز اور مستحکم بنانے کے لیے ایک مُلا کی حاضری کو کافی سمجھ لیا اور بے دلیل اماموں کے پیچھے جمعہ وعیدین کی نماز کو درست تصور کر لیا اور اس طرح ان روایات کے عادی ہو گئے جو آج بھی ہمارے ہاں راسخ ہیں۔ یہ روایات ہماری محکومی کی یادگار ہیں۔ اسلامی شریعہ میں ان روایات کی کوئی اصل نہیں اور پاکستان میں منصب قضا کے احیا کے ساتھ ہی ان روایات کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ قضا کا احیا وہ واحد اقدام ہے جس کے ذریعہ ہم ذاتی ضوابط قانون کی ان مشکلات کو بھی حل کر سکتے ہیں جو ۱۸۶۴ء میں قاضیوں کے خاتمہ کے باعث درپیش ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قضا کا احیا کس طریقے سے کیا جائے تو اس کے لیے ذیل کی تجاویز حاضر ہیں:

۱- نائب قاضیوں کا تقرر مقابلے کی بنیاد پر کیا جائے جیسے آج کل سب جج مقرر کیے جاتے ہیں۔

۲- ان نائب قاضیوں کو چاروں اصول شریعہ کا مکمل علم ہونا چاہیے اور اسلامی فقہ کی ساری شاخوں پر پورا عبور ہونا چاہیے۔ سب جج کے لیے جو شرائطِ اہلیت لازم ہیں، یہ علم اُن پر مستزاد رکھا جائے اور قانونی نصابِ تعلیم کے موجودہ طریقوں میں اصلاحات کی تکمیل کرنی چاہیے۔

۳- قاضی کے لیے فی الحال دیوانی اختیارات کا احیا کیا جائے۔ ضابطۂ کار موجودہ ہی برقرار رکھا جاسکتا ہے۔

۴- مقدمات کی مالیت جس طرح سب ججوں کے لیے مقرر ہے اسی طرح نائب قاضیوں کے لیے مقرر کی جاسکتی ہے۔

۵- بعض ایسے دیوانی مقدمات، جن کا تعلق مسلم ذاتی ضابطہ قانون سے ہے، سب ججوں سے لے کر نائب قاضیوں کے حوالے کر دیے جائیں۔

۶- نائب قاضیوں کو خالص قانونی فرائض کے علاوہ مسلمانوں کے نکاحوں کو درج کرنے اور ان کی منظوری دینے (کسی مسلمان کے دوسرا، تیسرا یا چوتھا نکاح کرنے کی صورت میں) کا اختیار دے دینا چاہیے۔

۷- انھیں نماز جمعہ پڑھانے کا مجاز گردانا جائے۔

۸- چھوٹی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اعلیٰ عدالتوں میں اپیل اور ریویو کرنے کا جو طریقہ اب رائج ہے وہ قائم رہنا چاہیے۔

۹- سرکاری پالیسی یہ ہونی چاہیے کہ سب ججوں کی جگہ رفتہ رفتہ نائب قاضی مقرر کیے جائیں۔

۱۰- ایسے ضلعی قاضی مقرر کیے جائیں جن کے اختیارات سیشن ججوں یا ڈسٹرکٹ ججوں کے ہوں۔

۱۱- اگر کسی ڈسٹرکٹ یا سیشن جج کو اسلامی فقہ کے اصولوں کے نفاذ کا علم اور تجربہ ہو تو اسے عدالت شرعیہ قائم کرنے کا اختیار دے دیا جائے۔

۱۲- ضلعی قاضی کو نائب قاضی کے فیصلوں وغیرہ کی خلاف اپیلیں سننے یا اُن فیصلوں کو بدلنے کا

اختیار ہونا چاہیے۔

۱۳- مملکت کا منتہائے مقصود یہ ہونا چاہیے کہ سیشن یا ڈسٹرکٹ ججوں کی جگہ بتدریج ضلعی قاضی مقرر کیے جائیں۔

۱۴- ہائی کورٹ کے قاضی (قاضی عدالت عالیہ) کا تقرر صدر کی طرف سے ہو اور اس قاضی کو ہائی کورٹ کے ججوں کے اختیارات حاصل ہوں۔

۱۵- اگر ہائیکورٹ کے کسی جج کو اسلامی فقہ کے اصولوں کے نفاذ کا علم اور تجربہ ہو تو اسے شرعی عدالت کے قائم کرنے کا مجاز بنایا جائے۔

۱۶- ضلعی قاضی اور نائب قاضی مقرر کرنے کے اختیارات صدر کی طرف سے ہائیکورٹ کو تفویض ہونے چاہئیں۔

۱۷- اگر ہائی کورٹ کے چیف جسٹس کو اسلامی فقہ کے اصولوں کے نفاذ و اطلاق کا علم اور تجربہ ہو تو صدر اسے قاضی القضاۃ مقرر کر سکتا ہے۔

۱۸- اپیلیں سننے اور ریویو کرنے کے اختیارات ہائی کورٹ کو عدالتِ شرعیہ کی حیثیت میں حاصل ہونے چاہئیں۔

۱۹- سپریم کورٹ آف پاکستان میں بھی یہی طریق کار اختیار کیا جائے۔

۲۰- ہائیکورٹ اور سپریم کورٹ کے قاضی القضاۃ کو پاکستان کے بڑے شہروں میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھانے کا مجاز گردانا جائے۔

۲۱- نائب قاضی، ضلعی قاضی، ہائی کورٹ کے قاضی اور سپریم کورٹ کے قاضی ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے موجودہ ججوں کے لباس کے بجائے جُبّہ اور عمامہ پہنا کریں۔

۲۲- جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے مملکت کا منتہائے مقصود یہ ہونا چاہیے کہ صدر مملکت ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے ججوں کی جگہ قاضیوں میں سے ایک مقررہ تعداد (جو پانچ سے کم نہ ہو) کو منصب فتویٰ پر مقرر کرے۔

۲۳- ان قاضیوں میں سے جنھیں مفتی کی حیثیت دی جائے ایک کو مفتیوں کے بورڈ (یا پنچ) کا چیئرمین مقرر کیا جائے۔ یہ تقرر بھی صدر کی طرف سے ہو۔ چیئرمین کو مفتی اعظم یا شیخ الاسلام کا خطاب دیا جا سکتا ہے۔ لیکن بہتر یہ ہو کہ قدیم القاب کا احیا نہ کیا جائے تا کہ مسلمان عوام کے دلوں میں ان القاب کے لیے تقدس کا جو نظریہ موجود ہے اس کو ٹھیس نہ

پہنچے۔

۶۴- یہ بدقسمتی کی بات ہے کہ امام، خلیفہ اور شیخ الاسلام جیسے عہدے اگرچہ دراصل دنیوی ضروریات کے تحت قائم کیے گئے تھے تاہم ایک عرصے کے بعد انھیں کامل روحانی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ اسلام کا اولین عہد گزر چکا تھا اور مسلمانوں میں زوال کے آثار پیدا ہو گئے تھے۔ ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اسلام کے پرانے اداروں کو بالکل جدید خطوط پر زندہ کریں اور اگر پرانے اداروں کی کارکردگی کا جدید تجربات کی روشنی میں احیا کیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ امام، خلیفہ، امیر المومنین اور شیخ الاسلام وغیرہ کے القاب کا بھی احیا کیا جائے۔ مفتیوں کے بورڈ (یا بنچ) کے چیئرمین کو صدر یہ اختیارات دے کہ وہ پاکستان کی کسی بھی مسجد کے امام کو مقرر یا برطرف کر سکتے ہیں۔ مساجد کے ائمہ کے لیے لازم ہونا چاہیے کہ وہ سند یافتہ ہوں، انھیں سرکاری ملازم سمجھا جائے اور انھیں مقرر تنخواہ ملا کرے۔ نماز وہی پڑھائیں اور اسلام کی تبلیغ اس طرح کریں جس طرح مفتیوں کا بورڈ (یا بنچ) اُس کی تشریح کرے۔

۶۵- مفتی اور مفتیوں کے بورڈ کے چیئرمین کے لیے لازم ہو کہ وہ عہدہ قبول کرتے وقت وہ حلف لیں جو ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے ججوں کے لیے آئین میں موجود ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ مفتیوں کو مملکت پر مکمل اعتماد و وفاداری اور پاکستان کے آئین اور قوانین کی حفاظت، نگہداشت اور استحکام کا عہد کرنا چاہیے۔

۶۶- مفتیوں کا رتبہ وہی ہو جو سپریم کورٹ کے ججوں کا ہے، انھیں تنخواہ سپریم کورٹ کے ججوں کی حیثیت میں وصول کرنی چاہیے۔ یا سپریم کورٹ کو مفتیوں کے بورڈ یا بنچ کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔

۶۷- ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے قاضیوں اور مفتیوں کی برطرفی کا طریقہ وہی ہونا چاہیے جو ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے ججوں کی علیحدگی کے لیے آئین میں موجود ہے۔

۶۸- اسلامی بیعت کا کوئی ایسا مشکل مسئلہ جس کا حل جدید تجربات کی روشنی میں طے کرنا ہو، اسے قومی اسمبلی صدر کی وساطت سے ریفرنس (Reference) کی شکل میں مفتیوں کے بورڈ یا بنچ کے روبرو پیش کرے۔

۶۹- آئین کی دفعہ ۱۶۲ کے حدود اطلاق میں ایسی توسیع کر دی جائے کہ مندرجہ بالا پیرا اس میں شامل ہو جائے۔

۳۰- چیئر مین کو مفتیوں سے صلاح مشورہ کر کے اسلامی قوانین کی تشریح جدید تجربات کی روشنی میں پیش کرنی چاہیے، لیکن ایسے طریقے پر کہ ان قوانین کی اصل روح برقرار ہے۔

۳۱- علما، ماہرین اور ممتاز وکلا مفتیوں کے بورڈ (یا بنچ) کی مدد کر سکتے ہیں۔

۳۲- مفتیوں کا بورڈ یا بنچ سماعت کے بعد اپنے فیصلے کی اطلاع صدر کو پہنچائے۔

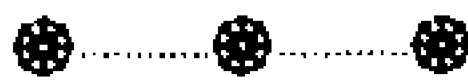
۳۳- بورڈ کو اپنا فیصلہ کثرت رائے کی اساس پر صادر کرنا چاہیے۔ مساوی آراء کی صورت میں چیئر مین کا ووٹ فیصلہ کن ہونا چاہیے۔

۳۴- بورڈ کے فیصلے چیئر مین کے نام سے اور اس کی منظوری کے بعد شائع کیا جائیں۔ اس فیصلے کے ساتھ غیر متفق مفتیوں کی آراء بھی شامل کی جائیں۔

۳۵- موزوں عرصے کے بعد مفتیوں کو بورڈ کے فیصلوں (یا آراء) کو کتابی صورت میں اس طرح شائع کیا جائے، کہ ان کا اندراج مختلف ابواب میں ہو۔ جو اسلام کے دینی، اخلاقی، قانونی، تمدنی، سیاسی، اقتصادی اور دوسرے عنوانوں سے مرتب کیے جائیں۔ ان مجموعوں سے پاکستان کے مسلمانوں کی آیندہ نسلوں کے لیے نصاب تعلیم مقرر کیے جائیں جو ان کی تعلیم و تربیت کا سبب بنیں۔

اگر پاکستان میں قضا کا احیا ہو جائے، عدالتوں کو اسلامی قالب میں ڈھال دیا جائے اور اسلامی قانون کی تشریح کا کام جدید تجربات کی روشنی میں شروع کر دیا جائے تو یہ امر یقینی ہے کہ چند ہی سال میں اسلام کو اس کی عظمت رفتہ از سر نو حاصل ہو جائے گی۔

ہمارے ہاں اسلام کی حیثیت اب تک محض نظریاتی ہے۔ قضا کا احیا ہو جانے سے یہ بات عملاً ثابت ہو جائے گی کہ ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگیاں مکمل طور پر وہ کچھ بن سکتی ہیں جو حقیقتاً اسلام چاہتا ہے۔



پاکستانی پریس کی ذمہ داریاں

میں داعیان قائداعظم پریس کنونشن کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے اس عظیم الشان اجتماع میں مدعو کر کے میری عزت افزائی کی ہے۔ آپ کے روبرو برصغیر میں مسلم صحافت کے کردار کے متعلق نہایت پر مغز مقالے پڑھے گئے اسی طرح پاکستان کی نئی صحافی نسل کی رہبری کے سلسلے میں اصولوں کی نہایت خوبصورتی سے وضاحت کی گئی۔

میں آپ کے سامنے جو گذارشات پیش کرنا چاہتا ہوں وہ اس سوال کا جواب دینے کی کوشش ہے کہ ایک نظریاتی مملکت میں صحافت کا کردار کیا ہونا چاہیے۔ ہمارے عقیدے کے مطابق پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ لہٰذا پاکستانی قوم کی ضروریات، جن میں صحت مند صحافت کا فروغ بھی شامل ہے، کا انحصار اس کے عقائد پر ہے اور اس اعتبار سے اس کی تمام ضروریات اور اس کے اساسی نظریے میں ہم آہنگی ہونا ضروری ہے۔ اگر ایسی ہم آہنگی موجود نہیں تو انتشار کی کیفیت کا پھیلتے چلے جانا ایک قدرتی عمل ہوگا۔

ہمارے اساسی نظریے کے متعلق وقتاً فوقتاً متفرق خیالات کا اظہار کیا گیا ہے کوئی کہتا ہے کہ پاکستان کے وجود میں آنے کا اصل سبب معاشی یا اقتصادی تھا، کوئی کہتا ہے کہ یہ مذہبی یا فرقہ وارانہ تعصب کی بنیاد پر قائم ہوا۔ کوئی کہتا ہے کہ بعض وفادار عناصر کی انگریز کے ساتھ سازش کے نتیجے میں پاکستان بنا اور اس اعتبار سے یہ نظریاتی مملکت نہیں بلکہ ایک مصنوعی مملکت ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پاکستان مسلمانوں کے لیے اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا کہ قرآن مجید میں مسلمانوں کو خدا اور رسول کے بعد صرف ایسے حاکموں کی اطاعت کی تلقین کی گئی ہے جو انھی میں سے ہوں یعنی وہ غیر مسلم حاکموں کی اطاعت نہیں کر سکتے۔ چنانچہ جب کبھی بھی کسی مسلم ملک پر غیر مسلم مسلط ہوئے تو وہاں کے مسلمانوں کے لیے دو ہی راستے رہ گئے۔ جہاد کے ذریعہ اپنی کھوئی ہوئی آزادی حاصل کرنا یا کسی مسلم ملک کی طرف ہجرت کر جانا۔ میرے لیے یہاں اس بات کی وضاحت کرنا

ضروری نہیں کہ برصغیر کے مسلمان اپنی حالیہ تاریخ میں ایسے ہی مرحلوں سے گزر چکے ہیں جن سے آج افغانستان یا بعض دیگر ممالک کے مسلمان گذر رہے ہیں۔ایک محتاط اندازے کے مطابق اس وقت دنیا بھر کے مختلف مہاجرین میں سے پچھتر فیصد مہاجر مسلمان ہیں، پس مسلم عقیدے کی رو سے چونکہ قرآن مجید میں محکوم مسلمانوں کے لیے کوئی لائحہ حیات موجود نہیں اس لیے برصغیر میں مسلمانوں کی خاطر جس حد تک بھی ممکن ہو سکے ایک علیحدہ خطہ زمین حاصل کرنا ضروری تھا تا کہ وہاں ان کی آزاد اور مقتدر مملکت قائم کی جا سکے۔اساسی نظریے کی وضاحت کے سلسلے میں پہلا اصول جو ذہن میں رکھنے کے قابل ہے یہ ہے کہ اس نظریاتی مملکت میں آباد مسلمانوں کی سیاسی، معاشی اور تمدنی آزادی کے تحفظ کا اہتمام قرآنی تعلیمات اور ہدایات کی روشنی میں کیا جائے۔قومی پریس رائے عامہ کے ساتھ رابطے کا ایک نہایت موثر ذریعہ ہے بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ قومی پریس ہی ہے جو کسی بھی مسئلے پر رائے عامہ کی تدوین و تنظیم کر کے اس کے استحکام کا سبب بنتی ہے۔اس لیے پاکستان میں صحت مند صحافت کا اولین فرض مسلمانوں کی سیاسی، معاشی اور تمدنی آزادی کا تحفظ کرنا ہے۔

آزادی کے اس جذبے کو زندہ رکھنے کے لیے ایک مسلسل تبلیغی عمل کی ضرورت ہے جو پریس میڈیا ہی انجام دے سکتا ہے۔ یہ تو واضح ہو گیا کہ مسلمانوں کی آزادی کی تحصیل کی خاطر پاکستان قائم کرنا ضروری تھا۔اب میں آپ کی توجہ ایک اور امر کی خاطر مبذول کرانا چاہتا ہوں۔دراصل یہ بھی ہمارے اساسی نظریے کا ایک رہنما اصول ہے جس کی تائید علامہ اقبال اور قائداعظم کی تحریروں سے ہوتی ہے۔یہاں میں یہ ذکر کرتا چلوں کہ آج کی دنیا میں ہر مملکت کسی نہ کسی نظریے سے منسلک ہے اور اس کے ہاں بشری یا انسانی حقوق و فرائض کا تصور بھی اس کے مخصوص رویے پر قائم ہے۔ بہر حال پاکستان میں صرف ایک مسلم ریاست ہی نہیں بلکہ اسلامی ریاست کی وضاحت کے سلسلے میں بھی مختلف نوع کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں۔کوئی مستقبل کی طرف پیٹھ کر کے صرف ماضی ہی کے اسلامی ریاست کے تصور میں گم ہے اور تقلید کی زنجیر سے چھٹکارا حاصل نہیں کر پاتا کوئی ماضی سے منقطع ہے اور ایک کٹی ہوئی پتنگ کی طرح ہواؤں کے دوش پر کبھی دائیں اور کبھی بائیں سمت لڑھکتا ہے۔مگر حقیقت پسندانہ نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو مستقبل کی طرف قومیں تبھی قدم بڑھا سکتی ہیں جب ماضی کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے حال کو بہتر بنانے کی خاطر ایسی تدابیر اختیار کریں جو آئندہ ان کی بحیثیت مجموعی ترقی کا باعث بنیں۔پس جامد تصور حیات اپنانے سے مستقبل نہیں بن سکتا بلکہ متحرک اور ترقی پذیر تصور حیات اپنانے ہی سے بنتا ہے۔

پاکستان کے فکری اور عملی ذہنوں کے نزدیک اسے صحیح معنوں میں اسلامی ریاست بنانے کے لیے یہاں ایک نئے مسلم معاشرے کو وجود میں لانے کی ضرورت ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جو اپنی روایات سے وابستہ رہتے ہوئے تنگ نظر ہونے کی بجائے اس قدر وسیع النظر ہو کر فکر و عمل کی ہر نئی متحرک کاوش سے اثر قبول کر کے اسے اپنے رنگ میں پیش کر سکے۔ یہ نیا مسلم معاشرہ انسانی اتحاد، اخوت اور مساوات کے ہی بنیادی اسلامی اصول پر قائم کیا جا سکتا ہے جس کی وضاحت علامہ اقبال اور قائداعظم نے بہتر انداز میں کرنے کی کوشش کی ہے۔

دین اسلام کے نصب العین سے متعلق علامہ اقبال تحریر فرماتے ہیں کہ مذہب اپنی ارتقاء کی اوائل منازل میں علاقائی ہی تھا بعد میں نسلی قرار پایا۔ عیسائیت نے تعلیم دی کہ مذہب انسان کا نجی معاملہ ہے اس لیے ذاتی ہے لیکن اسلام ہی وہ دین ہے جس نے ثابت کر دیا کہ مذہب دراصل نہ تو قومی ہے، نہ نسلی، نہ ذاتی بلکہ خالصتاً انسانی ہے۔ بہ الفاظ دیگر وہ انسان دوستی کے اصول پر ساری انسانیت کو علاقائی، نسلی، لسانی، مذہبی یا گروہی تعصبات سے بلند ہو کر متحد کرنے کی ایک فعال اور عملی تحریک کا نام ہے۔ مسلمان ایک قوم ہیں کیونکہ ان کا روحانی مطمع نظر ایک ہے، اگر وہ خود صحیح معنوں میں قائد ہوں تو دنیا کی دیگر اقوام کو انسانی اتحاد، اخوت اور مساوات کا اسلامی پیغام پہنچا سکتے ہیں۔

اسی اصول کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے، ۱۱ راگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان دستور ساز اسمبلی کے معروف خطبہ صدارت میں قائداعظم نے اعلان کیا تھا:

> تم آزاد ہو، عبادت کی خاطر اپنے مندروں میں جانے کے لیے آزاد ہو۔ اپنی مسجدوں میں جانے کے لیے آزاد ہو، اس مملکت پاکستان میں اپنے عقیدوں کے مطابق اپنی عبادت گاہوں میں جانے کے لیے آزاد ہو، تم خواہ کسی مذہب فرقے یا عقیدے سے تعلق رکھتے ہو ریاست کو اس سے سروکار نہیں۔ ہم اس زمانے میں آغاز کر رہے ہیں جبکہ دو فرقوں کے درمیان کسی قسم کا امتیاز روا نہیں رکھا جاتا، جبکہ ایک فرقے کو دوسرے فرقے پر رنگ یا نسل کی بنا پر ترجیح نہیں دی جاتی۔ ہم اس بنیادی اصول سے آغاز کر رہے ہیں کہ ہم سب ایک مملکت کے شہری اور برابر کے شہری ہیں۔ اور ہمیں اس نصب العین کو ہر وقت اپنے سامنے رکھنا چاہیے اور تم وقت کے ساتھ ساتھ دیکھو گے کہ نہ ہندو ہندو رہے گا اور نہ مسلم مسلمان، مذہب کے معنوں میں نہیں کیونکہ یہ تو ذاتی عقیدے کا معاملہ ہے۔ بلکہ سیاست کے معنوں میں، جس کے تحت ہر فرد مملکت کا شہری ہوتا ہے۔

سو یہ بھی اس میڈیا کی ذمہ داری میں شامل ہے کہ انسانی اتحاد، اخوت اور مساوات کا اسلامی پیغام مسلسل تبلیغی عمل کی صورت میں یہاں کے مسلمانوں اور غیر مسلموں تک پہنچاتا رہے۔ تا کہ وہ

علاقائی نسل، لسانی، مذہبی یا گروہی تعصبات سے بلند ہو کر پاکستانی قوم کی ہیئت میں منقلب ہوں اور ان میں اخوت و مساوات کا دور دورہ ہو۔

اس اصول کا دوسرا اہم پہلو اخوت اور مساوات کے فروغ کے ذریعے عالم اسلام کے اتحاد کو وجود میں لانا ہے۔ برصغیر کے بزرگ مسلم صحافی خوب جانتے ہیں کہ ہماری حالیہ تاریخ میں جب کسی بھی مسلم اقوام کے اتحاد کو عملی طور پر وجود میں لانے کی کوشش کی گئی یورپی اور روسی پریس میڈیا نے اپنی اپنی نظریاتی مصلحتوں کے تحت اس کی شدید مخالفت کی۔ ۱۹ویں صدی عیسوی کے آخری حصے میں جب سید جمال الدین افغانی نے مسلم اقوام کو اکٹھا کرنے کی کوششوں کے سلسلہ میں پیرس سے اپنا عربی ہفت روزہ العروۃ الوثقیٰ جاری کیا تو ان کی تحریک کی مخالفت ہی کے ارادے سے ایک فرانسیسی صحافی نے اصطلاح ''پان اسلامزم'' وضع کی تھی۔ یورپی اور روسی پریس میڈیا نے اس اصطلاح کے ذریعے اپنی اپنی اقوام کو خوفزدہ کیا اور انھیں باور کرایا کہ ''پان اسلامزم'' سے مراد جاہل اور خونخوار اقوام کا اتحاد ہے اور اس اتحاد کا اصل مقصد یورپ اور روس پر حملہ آور ہو کر عیسائی اقوام کے تمدن کو تباہ کرنا ہے۔ اسی طرح بعد میں چین پر یورپی نوآبادیاتی طاقتوں کے تسلط یا چینی قوم کے سیاسی اور اقتصادی استحصال کے لیے جواز پیدا کرنے کی خاطر اور ایشیا میں جاپانی قوم کی روز افزوں اقتصادی ترقی کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات پھیلانے کی غرض سے مغربی پریس میڈیا نے ''زرد خطرہ'' ("Yellow peril") کی اصطلاح وضع کی۔ اس پس منظر میں غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ آج بھی مختلف مسلم ممالک میں احیائے اسلام کی تحریک جسے مغربی اور سوویت پریس میڈیا نے ''اسلامک ریسرجنس'' کا نام دے رکھا ہے کی مخالفت میں کیا کیا تحریر کیا جا رہا ہے۔ یہ مسئلہ مسلم صحافت کی خصوصی توجہ کا طالب ہے کیونکہ مغربی اور سوویت پریس میڈیا اپنی اپنی اقوام کے ذہنوں میں اسلام یا مسلمانوں کے امیج (Image) کو بگاڑنے یا خراب کرنے میں بہت حد تک کامیاب رہا ہے۔

امریکہ کے عیسائیوں میں اسلام کے امیج کے متعلق ہاروے کاکس تحریر کرتا ہے:

In Dante's classic Portait, we find the image of the Muslim linked with revolting violence, distorted doctrine, a dangerous achohomic idea, and the tantalizing hint of illicit sensuality. Nothing much has changed in the 600 years since. Even the current wave of interest in Eestern spirituality among many American Christians has not done much to improve the popular estimate of Islam. It is fashionable now in the West to find something of value in Buddhism or Hinduism ..... but the American in general and Christians in

particuler seem unable to find much to admire in Islam. Understanding Islam: (*The Atlantic*, January, 1981.)

جی ایچ ہانسن اپنی کتاب *Militant Islam* میں مغربی اقوام کے ذہن میں مسلمانوں کے بارے میں لکھتا ہے:

Strange bearded men with burning eyes, hieratie figures in r[...] turbans, blood dripping from the amputated hands and from [...] striped backs of male-factors and pile of stones barely concea[...] the batlered bodies of adulterous couples.

مسلمانوں کے امیج کے متعلق ایک اور تاثر یوں بیان کیا جاتا ہے:

Lecherous, truculent, irrational, cruel, conniving, excitab[...] dreaming about lascivious heavens while hypocritically enforc[...] oppressive legal codes.
(*The Atlantic*, January 1981, p. 74)

امریکہ میں خصوصی طور پر عربوں کے امیج کے متعلق شیلی سلیڈ نے اپنے سروے کے دوران نتیجہ نکالا ہے کہ مسلمانوں اور خصوصی طور پر عربوں کے متعلق امریکنوں کی رائے بحیثیت مجموعی اچھی نہیں اور انھیں اس لیے ذلیل سمجھا جاتا ہے کہ وہ عیسائیت کے مخالف اور عسکری طور پر یا ستہائے متحدہ امریکہ کے دشمن ہیں۔ سروے کے دوران خصوصی طور پر عربوں اور ایرانیوں کے متعلق امریکنوں میں سے اکثر کا تاثر ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

Barbaric, cruel .... treacherous, cunning.... mistreat women ..... warlike, bloodthirsty ..... anti- Christian ..... anti-Semitic.

وہ مزید تحریر کرتی ہے:

The Arabs remain one of the few ethnic groups who can still be slandered with impunity in America. A recent example of televisions portrayal of the Arab was movie boasling 20 million viewers, *Evening in Byzantium*, in which a group named the PLF conspired along with three rich Arabs to destroy the world. In an episode of another popular show, *The six Million Dollar Man*, an Arab diplomat refused to halt "Death Probe", an indestructible killer machine headed towards an American City, unless he was granted two nuclear bombs for his Arab Country. In the example above, the image of the Arab is obvionsly not composed of Third Warld stereotypes of powerlessness and backwardness, while maintaining some aspects of these stereotypes, it transmits more clearly the potentiality of a threat, This image is seen just as clearly in magazines, advertisements and public slogans.
(The charge of the Arab in America: *The Middle East Journal*,

spring 1981, pp. 142-144)

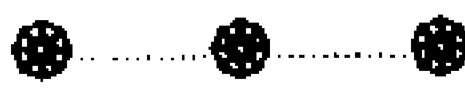
ستمبر ۱۹۸۰ء میں تاشقند میں بین الاقوامی اسلامی کانفرنس کی ناکامی کے بعد جب پچاس فیصد سے زائد مدعو کردہ مسلم مندوبین نے شمولیت سے انکار کر دیا تھا، سوویت یونین کے مسلمانوں کا ایک بھی مذہبی ڈیلیگیشن بیرونی دنیا میں نہیں بھیجا گیا۔ سوویت یونین کی حکومت مسلم ممالک میں اپنے پراپیگنڈے کی خاطر اب علماء استعمال نہیں کرتی، البتہ وسطی ایشیا اور کوہ قاف کے مسلمانوں کو افغان مجاہدین کی کارکردگی یا ایرانی انقلاب کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے وہاں بڑے زور شور سے ایک نئی اسلام دشمن اور اینٹی نیشنلسٹ تحریک چلائی جارہی ہے۔

ان چند مثالوں سے ظاہر ہے کہ مغربی اور سوویت ذرائع ابلاغ نے اخباروں، رسالوں، اشتہاروں یا کارٹونوں کے ذریعے اسلام، مسلمانوں، عربوں یا ایرانیوں کو نشانہ تضحیک بنانے کی ایک مہم چلا رکھی ہے اور یہ سب اس لیے کیا جارہا ہے تاکہ وہ مسلمانوں یا اسلام کے خلاف اپنی اپنی اقوام کے دلوں میں نفرت و حقارت کے جذبات ابھار کر اپنے اپنے نظریاتی مقاصد حاصل کر سکیں۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ آج کی دنیا میں کسی نہ کسی اعتبار سے ہر مملکت نظریاتی ہے۔ بیشتر مغربی ذرائع ابلاغ یہودیوں یا ان سے ہمدردی رکھنے والے عیسائیوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ دوسری طرف سوویت ذرائع ابلاغ پر اسٹیٹ کا مکمل کنٹرول ہے۔ دونوں بلاکوں کی اپنی اپنی Ideologies ہیں جو وہ دوسروں پر ٹھونسنا چاہتے ہیں پس وہ اپنی اپنی نظریاتی مصلحتوں کے تحت مسلمانوں کو تضحیک کا نشانہ بناتے ہیں یا ان کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات ابھارتے ہیں اور اگر مسلم اقوام میں احیائے اسلام یا اتحادِ ممالک اسلامیہ کے لیے کوئی بھی تحریک اٹھے تو وہ خطرے کا الارم بجانے لگتے ہیں۔

ہمارے پریس میڈیا پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ مغربی اور سوویت ذرائع ابلاغ یا دیگر اسلام دشمن اقوام کے ذرائع ابلاغ کے ہتھکنڈوں سے اپنی قوم کو باخبر رکھیں، ان کا توڑ دریافت کرتے رہے اور قوم کے ہر فرد کو احساس دلائیں کہ سادہ لوحی یا جہالت کے سبب اپنے نظریاتی دشمنوں کو کبھی بھی دوست تصور نہ کریں اس طرح مسلم صحافیوں کو چاہیے کہ پاکستان کے اندر بیرونی مملکتوں کے نظریات کی تشہیر کرنے والے عناصر یا پریس میڈیا کی نشاندہی کرتے رہیں تاکہ ان کے افعال و اعمال پر کڑی نظر رکھی جاسکے۔ اس ضمن میں میں تو یہ تجویز پیش کروں گا کہ داعیانِ قائداعظم پریس کنونشن پاکستان میں ایک بین الاقوامی اسلامی پریس کنونشن بلانے کا اہتمام کریں۔ اس کنونشن میں مسلم ذرائع ابلاغ کو اتحادممالک اسلامیہ کے جذبہ کے فروغ کی خاطر استعمال میں لانے کی تدابیر سوچی جائیں اور ساتھ ہی امریکہ یورپ، سوویت روس یا دیگر ممالک میں اسلام دشمن پریس

میڈیا کی کارگزاریوں کو مستقل طور پر زیرِ نگاہ رکھنے کے لیے ایک مشترک طریق کار وضع کیا جائے۔ ایسی کنونشن کے انعقاد سے عالم اسلام بہت سے فوائد حاصل کر سکتا ہے۔

اب آخر میں ایک مسئلہ باقی رہ جاتا ہے اور وہ ہے کہ پاکستان میں مستقبل کے نئے مسلم معاشرے کی تشکیل کے سلسلے میں پریس میڈیا کیا خدمات انجام دے سکتا ہے۔ معاشرہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد کی خصوصیات کی اجتماعی تصویر پیش کرتا ہے۔ پس نئے مسلم معاشرے کو وجود میں لانے کے لیے افراد میں ایک ایسا تجسس پیدا کرنا ضروری ہے جو ان کی تقلیدی ذہنیت کو بدل کر تخلیقی بنا دے۔ بقول علامہ اقبال تقلیدی ذہنیت غلامانہ ہے اور تخلیقی یا اختراعی ذہنیت مرد آزاد کا حصہ ہے۔ مثبت تجسس ہی فرد کو صاحبِ اجتہاد بناتا ہے اور ادب، آرٹ، فلسفہ، سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدانوں میں تحقیق، تخلیق، اختراع یا ایجاد کی شدید خواہش اس کے دل میں پیدا کر کے اس کے لیے زندگی میں نئی راہیں بے نقاب کر دیتا ہے۔ پس مستقبل میں وجود میں آنے والا نیا مسلم معاشرہ جس کا خواب کم از کم علامہ اقبال نے دیکھا تھا وہی ہے جس میں اجتہاد، تحقیق، تخلیق، اختراع اور ایجاد جیسے عوامل کی فراوانی ہوگی۔ پاکستان کے پریس میڈیا کا فرض ہے کہ وہ قوم کو اتحاد، ایمان اور نظم وضبط کی اہمیت کا احساس دلائے اور اس کو ایسی اخلاقی اقدار اپنانے کی ترغیب دے جو اس میں اختلاف رائے کے باوجود یکجہتی اور اتحاد برقرار رکھ سکے۔ اختلاف رائے اگر مثبت اور دیانتدارانہ ہو تو قوم کی اجتماعی ترقی کا سبب بنتا ہے اور ایسے ہی اختلاف رائے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث صادق آتی ہے کہ میری امت میں اختلاف رائے اللہ تبارک تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے، لیکن اگر اختلاف رائے منفی اور بدنیتی پر مبنی ہو تو قوم کو ذلت اور انتشار کے گڑھے میں دھکیل دیتا ہے۔ پریس میڈیا کا فرض ہے کہ قوم کے لیے اختلاف رائے رحمت کی بجائے زحمت نہ بننے دے۔ ہم نے اس زحمت سے بڑا نقصان اٹھایا ہے اور اگر ہمارے دلوں میں رحمت کا احساس پیدا ہو جائے تو ہم اپنے سیاسی، معاشی اور تمدنی مسائل کو وقت کے جدید تقاضوں اور اپنی نئی حاجات کی روشنی میں حل کر کے بہت جلد آگے بڑھ سکیں گے۔ پاکستان کا تعلق تیسری دنیا سے ہے اور وہ ایک نظریاتی مملکت ہوتے ہوئے بھی ترقی پذیر ہے۔ لہٰذا یہاں کے پریس میڈیا کا زاویہ نگاہ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے جو ترقی کی رفتار کو اپنی مہمیز سے تیز تر کرے اور قوم کو خوب سے خوب تر کی منزل کی طرف لے جائے۔



اقبال اور جدید پاکستان

علامہ اقبال کے اپنے الفاظ میں خودی کا مطلب ہے احساس نفس یا تعین ذات۔ان کے فلسفہ خودی کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اللہ کو خودی کی پرورش مطلوب ہے کیونکہ اس کی اپنی ذات عالم احساس میں ایک لامحدود خودی ہے۔لامحدود خودی کا عمل پیہم خودیاں تخلیق کرتا ہے۔پس حیات و کائنات موجودات انھی محدود خودیوں پر مشتمل ہیں جو اپنے خالق کی طرح اپنے اپنے معیار کے مطابق فعال اور خلاق ہیں۔ہم وجود میں آنے سے پہلے کہاں تھے اور کیوں پیدا کیے گئے۔اقبال کے نزدیک یہ ایک سربستہ راز ہے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ہماری نشاۃ اول یا اس دنیا میں زندگی اللہ کی طرف سے انعام ہے۔اسی طرح نشاۃ جدید یعنی موت کے بعد حیات کی نوعیت کیا ہوگی؟ یہ بھی ایک سربستہ راز ہے۔البتہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح نشاۃ اول انعام ہے اسی طرح نشاۃ جدید، حیات بعد موت یا بقائے دوام بھی انعام ہے۔اقبال کی نگاہ میں نشاۃ جدید انسان کا حق یا مقدر نہیں بلکہ کسی طور پر اپنے آپ کو اِس کا مستحق بنانے کی صورت ہی میں وہ نصیب میں آ سکتی ہے۔نشاۃِ اول ان کے نزدیک عالم آزمائش و امتحان ہے۔اسی لیے حیات و کائنات حرکت و جدوجہد کے عمل پیہم میں رواں دواں ہیں۔اس عالم آزمائش وامتحان میں انسان بھی کاملیت حاصل کر سکتا ہے جب وہ اپنی خودی کو مستحکم کرے بہ الفاظ دیگر حیات انسانی کا مقصد خودی کا استحکام ہو۔

خودی کے استحکام کے لیے انسان کو اپنے اندر کن خواص کے پیدا کرنے کی ضرورت ہے؟ اقبال کی نگاہ میں یہ خواص ہیں عشق جو فعال اور خلاق ہو، فقر جو زندگی کی مادی آسائشوں کو ثانوی حیثیت دے یا ان سے بے نیاز ہو۔آزادی جو تسخیر فطرت کے لیے نئی راہوں کے نشان دہی کرے۔جرأت جو انسان کو سخت کوش بنائے اور تخلیقی عمل جو اس کی توجہ اپنے گردونواح کی پیہم اصلاح پر مرتکز رکھے اور عالم تخلیق میں انسان کو خدا کا ہمکار بنا دے۔اقبال کے نزدیک ان خواص کی ضد سے مغلوب ہونا انسانی خودی کی مکمل تباہی کا سبب بنتا ہے۔مثلاً عشق، فعال و خلاق کی بجائے اگر

زیرکی اور عقلی استدلال کے شیطانی استعمال کو شعار بنایا جائے (مولانا روم فرماتے ہیں: "زیرکی ابلیس و عشق از آدم است، یعنی استدلال، عیاری یا چالاکی شیطان کی طرف سے ہے اور محبت انسان کی طرف سے) فقر کی بجائے طمع زندگی کا نصب العین ہو، آزادی کی بجائے تقلید، جرأت کی بجائے خوف اور تخلیقی عمل کی بجائے جمود انسان کی فطرت کا حصہ بن جائیں تو نتیجہ انحطاط اور انتشار ہوگا۔

اقبال انفرادی اور اجتماعی خودی کے پیامبر تھے یعنی ان کے ہاں جس طرح فرد کے احساس نفس پر اصرار ہے اسی طرح جماعت یا قوم کی تعین ذات پر بھی اصرار ہے۔ کیونکہ فرد کو معاشرہ سے الگ تصور کرنا ممکن نہیں۔ اقبال کا ایمان تھا کہ دنیا کے مختلف طرائق حیات میں اسلام ہی وہ واحد طریق حیات ہے جس کے ذریعہ انفرادی اور اجتماعی خودی کا استحکام ممکن ہے پس انھوں نے اسی ایمان کی بنیاد پر ایک مثالی اسلامی معاشرے کے وجود میں لائے جانے کے امکانات پر غور کیا۔ مسلم قومیت کا اصول اور برصغیر میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کا تخیل اس لیے پیش کیے گئے تاکہ وہ اسلامی معاشرہ وجود میں لایا جاسکے جس کا خواب اقبال نے دیکھا تھا۔ اقبال کو برصغیر کے مسلمانوں سے توقع تھی کہ اگر انھیں صحیح قیادت میسر ہو تو اپنی اجتماعی خودی کو بیدار کر کے ایک قوم بن سکتے ہیں اور اپنے لیے ایک الگ ریاست بھی قائم کر سکتے ہیں۔ غالباً اسی جذبہ کے تحت انھوں نے فرمایا:

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

قائداعظم کی زیر قیادت تحریک پاکستان کے دوران جو پاکستان کے قیام پر منتج ہوئی، مسلمانوں نے ثابت کر دیا کہ وہ اقبال کے خواب کو حقیقت کے قالب میں ڈھالنے کے اہل ہیں۔ پاکستان اسی لیے نظریاتی مملکت کہلاتا ہے کہ وہ اسلامی طرزِ حیات اور اس کے تحفظ و استحکام کی خاطر مسلمانوں نے قائم کیا پس ظاہر ہے اقبال کی نگاہ میں پاکستان کی بقا صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ یہاں اسلام کے تحفظ و استحکام کو تمام دیگر معاملات پر مقدم سمجھا جائے۔ سیاسی، آئینی، اقتصادی ان سب معاملات کی حیثیت ثانوی ہے۔ یہ ایک ایسی بنیادی صداقت ہے جس پر اختلاف رائے ممکن نہیں مگر آپ پاکستان کی مختصر تاریخ پر نظر ڈالیے تو ظاہر ہوگا کہ اس بنیادی صداقت کو کس طرح نظر انداز کیا گیا اور انجام کار اس کوتاہی کی قوم کو کیا سزا بھگتنا پڑی۔ افسوس تو اس بات کا ہے کہ ہم اب تک تاریخ سے کوئی سبق حاصل کرنے سے گریز کرتے رہے ہیں۔ اپنے دلوں میں جھانک کر دیکھیے کیا ہم علاقائی عصبیت کا شکار نہیں؟ کیا ہم لفٹ رائٹ کے کھوکھلے نعروں

کی آڑ میں اپنی مقصد براری نہیں کر رہے؟ ہم نے بنیادی صداقت کو ثانوی حیثیت دے کر فروعات کو مقدم سمجھ لیا۔ طلبا میں بے چینی ہے۔ شباب ملت متحارب گروہوں میں صف بند ہے۔ وہ جو اس قوم کی تقدیر کا امروز ہیں ایک دوسرے پر گولی چلانے سے بھی گریز نہیں کرتے۔ فضلاء جو اس مرحلہ پر قوم کی رہنمائی کر سکتے تھے، نے کنارہ کشی اختیار کر لی یا گوشہ نشین ہو گئے اور جن دانشوروں کی آواز سنائی دے رہی ہے ان کے پاس اپنی دماغی بانگی پیش کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال نے درست کہا:

یہ مدرسہ یہ کھیل یہ غوغائے روارو
اس عیشِ فراواں میں ہے ہر لحظہ غم نو
وہ علم نہیں زہر ہے احرار کے حق میں
جس علم کا حاصل ہے جہاں میں دو کفِ جو
ناداں ادب و فلسفہ کچھ چیز نہیں ہے
اسباب ہنر کے لیے لازم ہے تگ و دو

کسی قوم کی حیات و موت نظم کائنات میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اس عالم شش جہت میں ہر لمحہ لاکھوں آفتاب گل یا روشن ہوتے ہیں، ہزاروں نظام ہائے شمسی نیست و نابود ہوتے یا وجود میں آتے ہیں۔ اگر کرۂ ارض یا وہ نظام شمسی جس کا ہم حصہ ہیں، فنا ہو جائے تو نظم کائنات میں کوئی فرق نہ پڑے گا۔ اسی طرح اگر ہم نے من حیث القوم بالآخر خودکشی کی تو میت پر آنسو بہانے والا کوئی نہ ہوگا۔ مشیت ایزدی میں کسی قوم کی حیات و موت کا وقت اس صورت میں متعین ہے کہ وہ کب تک زندہ رہنے کی مستحق ہے۔ کیا آپ کی بصیرت آپ پر واضح نہیں کرتی کہ جن عوامل نے اس ملک کا ایک بازو کاٹ دیا، انھیں باقی ماندہ پاکستان میں نامقبولیت کی بجائے فروغ حاصل ہے؟ محض اس لیے کہ ہم نے بنیادی صداقت کو نظر انداز کر کے ثانوی معاملات کو مقدم سمجھ لیا اور روز تا روز کی زندگی پر قناعت کر لی۔ اقبال فرماتے ہیں:

وہ کل کے غم و عیش پہ کچھ حق نہیں رکھتا!
جو آج خود افروز و جگر سوز نہیں ہے
وہ قوم نہیں لائقِ ہنگامۂ فردا
جس قوم کی تقدیر میں امروز نہیں ہے

ملک کا ایک حصہ کٹ جانے کے بعد بچے کھچے پاکستان میں اسی بنیادی صداقت کا احیاء د

فروغ لازم ہے۔ آوازۂ تجدید کی صورت میں نئے پاکستان کا ذکر سننے میں آیا ہے ظاہر ہے کہ اگر تجدید عہد کے ذریعے اس ملک میں تحفظ و استحکامِ اسلام کے لیے ایک نیا ولولہ پیدا کرنا مقصود ہے تو ملت پاکستان کی بقا کا امکان ہے کیونکہ یہ اندازِ فکر بجائے خود حیات افزا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

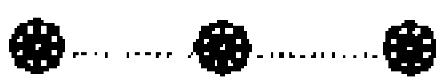
آگ اس کی پھونک دیتی ہے برنا و پیر کو
لاکھوں میں ایک بھی ہو اگر صاحب یقیں

لیکن اگر آوازۂ تجدید سے مراد پاکستان کو بیرونی نظریات کے پرکھنے کے لیے تجربہ گاہ بنانا یا علاقائی عصبیت کے فروغ کے لیے رستہ ہموار کرنا ہے تو ہم من حیث القوم حیات سوزی کے نشیب میں بے اختیار معدوم ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ اقبال کی بصیرت نے مدت ہوئی واضح کر دیا تھا:

اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک
ہے جس کے تصور میں فقط بزم شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ

پس اپنی بنیادی صداقت کی طرف لوٹیے اور صرف اسی کے مشتاق رہیے کیونکہ یہی آپ کی حیات ملی، قومی تشخص اور ملکی سالمیت و بقا کی ضامن ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی!
کہ میری زندگی کیا ہے؟ یہی طغیانِ مشتاقی
مجھے فطرت نوا پر پے بہ پے مجبور کرتی ہے
ابھی محفل میں ہے شاید کوئی درد آشنا باقی
وہ آتش آج بھی تیرا نشیمن پھونک سکتی ہے!
طلب صادق نہ ہو تیری تو پھر کیا شکوۂ ساقی
دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اٹھتے
نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی
خزاں میں بھی کب آ سکتا تھا میں صیاد کی زد میں
مری غماز تھی شاخ نشیمن کی کم اوراقی
الٹ جائیں گی تدبیریں، بدل جائیں گی تقدیریں
حقیقت ہے، نہیں میرے تخیل کی یہ خلاقی



فکرِ اقبال میں پاکستان کی ''اسلامی'' ریاست مثالی ''سیکولر'' ریاست کیسے؟*

پاکستان کے دانشوروں اور علما کے مختلف طبقوں میں ایک اہم مسئلہ پاکستانی ریاست کے ''اسلامی'' ہونے کی تعبیر کا ہے۔ اس بات سے تو انکار کرنا ممکن نہیں کہ برصغیر میں اسلام نے ایک ''قوم ساز'' قوت کے طور پر کام کیا۔ لیکن اس ''مذہبی'' نیشنل ازم کے فروغ کے پس منظر میں پاکستانی ریاست کی نوعیت کے مسئلہ پر بانیانِ پاکستان کے بیانات کی روشنی میں پاکستان میں تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ پائے جاتے ہیں۔ دانشوروں کے ایک طبقہ کی رائے میں قائداعظم محمد علی جناح پاکستان کو مکمل طور پر ''سیکولر'' ریاست بنانا چاہتے تھے۔ دوسرے طبقے کے خیال میں قائداعظم پاکستان کو ایک ایسی ''جدید'' جمہوریت کے طور پر دیکھنا چاہتے تھے جس میں ''اسلامی'' ہونے کے ساتھ ساتھ مثالی ''سیکولر'' ریاست کی خصوصیات موجود ہوں۔ ان دونوں طبقوں کے دانشوروں کو جدیدیین (ماڈرنسٹ) میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایک گروہ خالصتاً مغربی تصور ''سیکولرزم'' کا حامی ہے اور دوسرا ''اجتہادی'' سوچ کا علمبردار ہوتے ہوئے مغربی ''سیکولرزم'' کی مثبت اقدار کو ''اسلامی'' ریاست میں سمو لینے کا داعی ہے۔ تیسرا طبقہ ان علما پر مشتمل ہے جو ''تقلید'' کے قائل ہونے کے سبب اگرچہ پاکستان کو روایتی طرز کی ''اسلامی'' ریاست بنانے کے خواہشمند ہیں، وہ جمہوریت کی موجودہ شکل کو قبول کرتے ہیں۔ مگر اسلام سے متعلق ان کے سیاسی مقاصد، مثلاً روایتی اسلامی سول اور کریمنل قانون سازی کا نفاذ تو وہ پاکستان میں زیادہ تر آمریت کے ذریعے ہی سے حاصل ہوئے ہیں، جیسے کہ جنرل ضیاء الحق کے عہد کی ''اسلامائی زیشن'' سے عیاں ہے۔

تاریخ مسلمانان میں اسلامی ریاست کی جو روایتی شکلیں ہمیں نظر آتی ہیں اور جو شرعاً جائز تسلیم کی گئی ہیں، تعداد میں پانچ ہیں: انتخاب، نامزدگی، انتخاب بذریعہ انتخابی ادارہ، استصواب

رائے اور غصب۔ غصب نے ۶۶۱ء سے موروثی ملوکیت کی صورت اختیار کی اور جس کا خاتمہ بالآخر ۱۹۲۴ء میں خلافت کی تنسیخ کی صورت میں ہوا۔ خلافت کی تنسیخ کے بعد متفرق موجودہ مسلم قومی ریاستوں میں، ماسوا ترکی اور پاکستان کے، یا تو ملوکیت ہے یا آمریت۔ ان میں زیادہ تر ریاستیں ''اسلامی'' ہونے کا دعویٰ نہیں کرتیں۔ اگرچہ ایران میں ''ولایت فقیہ'' اور افغانستان میں طالبان کی سابق ''شورائی آمریت'' اپنی اپنی طرز کی ''اسلامی'' ریاستیں ضرور قرار دی جا سکتی ہیں، پاکستانی جدید بین کی نگاہ میں دونوں ''تھیا کریسی'' (یعنی مذہبی پیشواؤں کی حکمرانی) کی شیعہ اور سنی شکلیں ہیں۔ ترک اپنے سیاسی نظام کو ''سیکولر'' جمہوریت کا نام دیتے ہیں۔ صرف پاکستان نے ہی اپنے آئین کو ''اسلامی جمہوریت'' کا نام دے رکھا ہے۔

پاکستان کے علما (یا ان کے تصور ''اسلامی ریاست'') کو اس بحث میں شریک کرنا اس لیے غیر ضروری سمجھا گیا ہے کیونکہ ان میں سے اکثریت نے اپنے اپنے ذاتی خیالات کا اظہار تو کیا ہے، لیکن اس موضوع پر بانیان پاکستان، بالخصوص علامہ اقبال اور قائداعظم کے نظریات کی روشنی میں اپنے نقطہ ہائے نگاہ کی کوئی تسلی بخش، واضح اور قابل قبول وضاحت پیش نہیں کی۔ اسی طرح جدید دانشوروں کے اُس حلقے کو بھی نظر انداز کر دینا ضروری ہے جو قائداعظم کی تقاریر کا حوالہ دیتے ہوئے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ پاکستان کو ایک خالص ''سیکولر'' ریاست بنانا چاہتے تھے۔ اصل سوال یہ ہے کہ جو دانشور مغربی ''سیکولرزم'' کی مثبت اقدار کو پاکستان کی ''اسلامی'' ریاست میں سمو لینے کے داعی ہیں، ان کا استدلال کیا ہے؟ وہ کہتے ہیں: کیا ''مسلم نیشنل ازم'' علاقائی، نسلی یا لسانی نیشنل ازم کے مغربی تصور کا اسلامی اصول ''امت'' یا ''ملت'' کے ساتھ امتزاج نہیں؟ اگر ایسا ہے اور ''مذہبی'' نیشنل ازم کی بنا پر ایک نئی قوم وجود میں لائی جا سکتی ہے جس کے لیے وطن پاکستان حاصل کیا جا سکتا ہے، تو ایسا کیوں ممکن نہیں کہ مغربی تصور ''سیکولرزم'' کی مثبت اقدار کو ''اسلامی'' ریاست میں مدغم کر دیا جائے۔ ان کا موقف یہ بھی ہے کہ قائداعظم ''مذہبیت'' کی بنا پر حاصل کردہ ملک کا نظام حکومت ''لامذہبیت'' پر کیسے استوار کر سکتے تھے۔ اس لیے یہ کہنا کہ وہ پاکستان کو ایک ''سیکولر'' ریاست کے طور پر دیکھنا چاہتے تھے، درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ان جدید بین کے موقف کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ''سیکولرزم'' کی اصطلاح کے معانی پر غور کیا جائے۔ عام طور پر ہمارے یہاں مذہبی طبقہ ''سیکولرزم'' کو لادینیت سمجھا ہے۔ یہ سوچ اس حد تک تو درست ہے کہ مذہب کا ریاست کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ لیکن اگر اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ جو قوم ''سیکولرزم'' بطور نظام حکومت قبول کرتی ہے وہ لامذہب یا

لادین ہو جاتی ہے، تو یہ قطعی غلط تعبیر ہے۔ دراصل علمائے ہند نے ''سیکولرزم'' کی یہ تعبیر اس وقت پیش کی جب تنسیخ خلافت کے بعد ترکی نے یورپ کی تقلید کرتے ''سیکولرزم'' کو بطور قومی نظریہ قبول کیا۔ علما کے حلقوں میں اس کی مذمت کی گئی کہ لادین ریاست کے شہری ہونے کے سبب ترک اسلام سے منحرف یا مرتد ہو جائیں گے۔ حالانکہ ایسا نہ ہوا۔ ترکوں نے ''معاملات'' کی حد تک شریعت کے قوانین کے بجائے ''سیکولر'' یا انسان کے بنائے ہوئے سول اور کریمنل قوانین کو اپنی ریاست میں نافذ کیا۔ جہاں تک ''عبادات'' کا تعلق ہے ترک تب بھی عقیدے کے مسلمان تھے اور اب بھی مسلمان ہیں۔ بہر حال ہمیں یہاں علما کے فتووں پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن مسلمانوں کی نئی نسل پر اُن کے فتووں سے ''کنفیوژن'' کی صورت ضرور طاری ہوئی کیونکہ ان کا انحصار ''عقل'' کے بجائے عقیدے یا جذبات پر تھا۔

یورپ کے مسیحی فکر میں ''سیکولرزم'' نے کیسے فروغ پایا؟ اس ضمن میں اس کی تمدنی تاریخ کے مطالعہ کی ضرورت ہے۔ مسیحی فکر میں ''پروٹسٹنٹ'' (احتجاجی) تحریک سے پہلے جب ''کیتھولک چرچ'' کی حکومت یا ''تھیاکریسی'' کا نظام قائم تھا، تو بائبل سے اخذ کردہ یا خدا کے بنائے ہوئے قوانین کو ''سیکرڈ'' (مقدس) سمجھا جاتا تھا۔ یہ قوانین اٹل تھے، ان میں کوئی ردو بدل ممکن نہ تھا اور ان کا اطلاق ہر کسی پر ہوتا تھا۔ سولہویں اور سترہویں صدیوں میں ''تھیاکریسی'' کی بدعنوانیوں کے سبب مارٹن لوتھر کی احتجاجی یا اصلاحی تحریک جسے پروٹسٹنٹ تحریک یا تحریک اصلاح دین کا نام دیا گیا، کے زیر اثر رفتہ رفتہ یورپ کا مذہبی چہرہ تبدیل ہونے لگا۔ یورپی تاریخ دان اس عہد کو ''قبل از جدید'' (پری ماڈرن) کا نام دیتے ہیں۔

مارٹن لوتھر کی احتجاجی تحریک مذہبی طور پر اصلاحی ہونے کے ساتھ ساتھ سیاسی بھی تھی جس نے نہ صرف کیتھولک چرچ کی سیاسی اجارہ داری کا خاتمہ کر دیا بلکہ اس کے زیر اثر یورپی کیتھولک مسیحی نام نہاد اتحاد بھی ٹوٹ گیا اور نتیجہ میں سیاسی طور پر یورپ میں قومی ریاستیں (نیشن سٹیٹس) وجود میں آتی چلی گئیں۔ اس زمانے میں جن یورپی مفکروں نے ''سیکولرزم'' کا تصور پیش کیا ان میں سے بیشتر عقلیت پسند اور مادہ پرست تھے۔ انھوں نے جرائم سے متعلق مذہبی قوانین کے اطلاق کے لیے رائج کلیسائی عدالتوں کے دائرہ اختیار کو صرف کلیسا سے منسلک مذہبی عناصر (یعنی پادریوں) تک محدود رکھنے پر اصرار کیا اور عوام الناس کو ان کے دائرہ اختیار میں لانے کی مخالفت کی۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ کیتھولک مسیحیت میں بائبل سے اخذ کردہ قوانین مستقل اور غیر متبدل ہیں اور ان میں جرائم کے لیے جو تعزیری سزائیں مقرر ہیں وہ بھی مستقل، غیر متبدل اور سخت ہیں۔ مگر عقل ثابت کرتی ہے کہ انسان کے اخلاقی تصورات (یا قدریں) جامد، مستقل یا غیر متبدل

نہیں بلکہ گزرتے وقت کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ پس چونکہ معاشرہ میں اخلاقیات کے اصول وقتاً فوقتاً انسان بناتا ہے اس لیے ریاست میں اُن کی خلاف ورزی پر کلیسا کے بنائے ہوئے مستقل قوانین کے بجائے انسان کے وضع کردہ قوانین کا انعقاد ضروری ہے۔ اس بحث میں کلیسا سے منسلک مذہبی عناصر کا جواب یہ تھا کہ بائبل سے اخذ کردہ قوانین چونکہ خدا نے بنا رکھے ہیں اس لیے وہ روحانی حیثیت سے ''سیکرڈ'' (مقدس) ہیں۔ یہ کہنا کہ وہ وقت کے بدلتے تقاضوں کے ساتھ تبدیل نہیں کیے جا سکتے، اس لیے ناقابل عمل ہیں، یا اُن کے بجائے انسان کے بنائے ہوئے قوانین کو ضرورت کے مطابق نافذ کرنا، ایک ''پروفین'' (غیر مقدس، ناپاک اور روحانی کے مقابلہ میں مادی) عمل ہے جو مذہبی نقطہ نگاہ سے گناہ عظیم ہے کیونکہ خدا کے بنائے ہوئے قوانین سب مسیحیوں پر لاگو ہیں۔

اس بحث کا نتیجہ بالآخر یہ نکلا کہ یورپ کی نئی ریاستوں میں عالمگیر مسیحی اخلاقیات پر مبنی یکساں قوانین کے بجائے ''نیشنل'' یا رائج قومی تصور اخلاقیات کی بنیاد پر انسان کے بنائے ہوئے سول اور کریمینل قوانین نافذ کر دیے گئے اور یوں ریاست اور کلیسا الگ ہو گئے۔ اس مرحلہ پر دو غلط فہمیاں دور کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو یہ کہ ریاست کی چرچ سے علیحدگی کا ایک دوسرے کے نظم و ضبط پر کوئی اثر نہ ہوا۔ کیونکہ ''چرچ'' تو ایک ادارے کی حیثیت سے پہلے ہی منظم تھا۔ دوسری طرف نئی ابھرتی ہوئی ''نیشن سٹیٹ'' نیشنل ازم کی بنیاد پر اپنے آپ کو کسی نہ کسی نظم و ضبط کا پابند کرنے کے عمل میں تھی۔ دوسری غلط فہمی یہ کہ ''سیکولر'' یا انسان کے بنائے ہوئے قوانین کے زیر اثر پوری قومی ریاستوں کے شہری بحیثیت مجموعی اپنے مذہبی عقائد سے منحرف نہیں ہوئے۔ یعنی یورپ کے مذہبی معاشروں نے، اگر ہم اسلامی فقہ کی اصطلاحات کو ذہن میں رکھ کر بات کریں تو، صرف ''معاملات'' کی حد تک قانون سازی کے بارے میں ''سیکولرزم'' اختیار کیا۔ جہاں تک ''عبادات'' کا تعلق ہے، ریاست نے کوئی مداخلت نہ کی اور مسیحی فرقے اپنے اپنے عقیدوں کے مطابق عبادت کرنے میں آزاد رہے، کیونکہ ان کے اپنے اپنے ''چرچ'' منظم ادارے تھے۔

''سیکولر'' ریاست کی کونسی مثبت اقدار اُسے مثالی بناتی ہیں؟ یہی کہ وہ شہریوں کے مذہبی عقاید کے معاملے میں غیر جانبدار ہو، ''عبادات'' کے ضمن میں ہر شہری کو مذہبی آزادی کی ضمانت دے، اگر شہری اپنے اپنے مذہبی سول قوانین کے تحت زندگی بسر کرنا چاہیں تو انھیں ایسی سہولت فراہم کرے۔ دیگر معاملات میں معاشرے کے مجموعی تحفظ اور فلاح و بہبود کی خاطر ایسے قوانین نافذ کرے جو سب کے لیے قابل قبول ہوں۔ شہریوں میں مذہبی بنا پر کسی قسم کا امتیاز روا نہ رکھے،

یعنی سب شہریوں کے اتحاد، مساوات اور آزادی کی ضامن ہو۔ حقوق بشر کے تحفظ کا یقین دلائے اور قانون کی حاکمیت کا علمبردار ہو۔ اب کیا یہ اقدار کسی صورت میں بھی اسلامی جمہوری ریاست کے اس تصور سے متصادم ہیں جو ہمیں قائداعظم کی تقریروں یا علامہ اقبال کی تحریروں میں ملتا ہے؟

علامہ اقبال اپنی انگریزی تصنیف فکر اسلامی کی تشکیل نو میں توحید کا مطلب انسانی اتحاد، انسانی مساوات اور انسانی آزادی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے۔ معلوم ہوتا ہے یہ تحریر کرتے وقت اُن کے ذہن میں ''میثاق مدینہ'' کا تصور تھا جو مسلم، یہودی، مسیحی اور کافر لوگوں پر مشتمل ایک وفاقی جمہوری طرز کی آئینی تحریر تھی، جس میں سب کو ''امت الواحدہ'' قرار دیا گیا تھا۔ علامہ اقبال کے نزدیک ''میثاق'' کی اس لیے بڑی اہمیت ہے کیونکہ آنحضور صلعم نے اُسے بذاتِ خود مدینہ کی ریاست میں نافذ کیا تھا۔ بعض قدامت پسند اقبال شناسوں کے نزدیک ''روحانی جمہوریت'' سے مراد متفرق مسلم فرقوں کی ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے۔ لیکن یہ تعبیر اُن کے اصل مدعا کی وضاحت نہیں کرتی۔ علامہ اقبال نے خطبہ الہ آباد میں علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کے بارے میں اپنی تجویز کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے خط مورخہ ۱۱ر جنوری ۱۹۳۱ء بنام سید نذیر نیازی میں تحریر کیا تھا کہ مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔ اس میں آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں بلکہ اس میں غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ قرآنی فرمان (سورۃ ۲۲: آیت ۴۰) کے تحت مسلمانوں کا فرض ہے۔

بانیان پاکستان میں خصوصی طور پر علامہ اقبال نے بحیثیت ایک فلسفی ''سیکولرزم'' کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حیات کا اساس دراصل ''روحانی'' ہے اور یہی اصول ''مادہ'' کی مختلف اقسام کی متغیر صورت حالات میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ اسی بنیادی اصول پر علامہ اقبال کا تصور ''ثبات فی التغیر'' قائم ہے۔ اور وہ اسلام کو بطور دین وتمدن اسی زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ جس معاشرے کی بنیاد اس اصول پر استوار کی گئی ہو، اس کے لیے لازم ہے کہ اپنی اجتماعی زندگی کو ثبات اور تغیر کی قدروں سے پیوست رکھے۔ ''ثبات'' کی قدر سے ان کی مراد ''عبادات'' یا اسلام کے وہ احکام ہیں جو غیر متبدل ہیں۔ اور ''تغیر'' کی قدر سے مراد وہ احکام ہیں جن کا تعلق ''معاملات'' سے ہے۔ علامہ اقبال کے اجتہاد پر اصرار سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ''عبادات'' اور ''معاملات'' کی تفریق کو ذہن میں رکھتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ شریعت کے اُن قوانین کی تعبیریں، جن کا تعلق ''معاملات'' سے ہے، اصول تغیر کے تحت بذریعہ اجتہادی عمل، وقت کے جدید تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، از سرِ نو کی جا سکتی ہیں۔ اسی ضمن میں وہ ایسے خیالات کا اظہار

بھی کرتے ہیں کہ فقہا نے شریعت اسلامی سے متعلق جو استدلال وقتاً فوقتاً کیے ہیں، ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ یا یہ کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ یا یہ کہ مسلمانوں کی آج کی ''لبرل'' نسل یہ مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہے کہ انھیں اسلام کے بنیادی فقہی اصولوں کی تعبیر اپنے تجربات اور جدید زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق کرنے کی اجازت دی جائے۔

علامہ اقبال طبیعیات کی جدید دریافت کی روشنی میں فلسفیانہ یا مابعد الطبیعیاتی نقطہ نگاہ سے بھی ''سیکولرزم'' کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

روح نیچرل (طبعی) میٹریل (مادی) اور سیکولر ذرائع سے اپنے آپ کے اظہار کے مواقع تلاش کرتی رہتی ہے۔ اس لیے جو کچھ بھی سیکولر کی صورت میں نظر آتا ہے وہ اپنے وجود کی اصل کے اعتبار سے روحانی ہے۔ جدید طبیعیات نے جو سب سے اہم خدمت، اسلام ہی نہیں بلکہ تمام ادیان کے لیے انجام دی ہے وہ ان حقائق کے بارے میں اس کا مشاہداتی تبصرہ ہے جنھیں ہم ''مادی'' یا ''طبعی'' کہتے ہیں۔ اس تبصرے نے ثابت کر دیا ہے کہ بظاہر جو ہمیں ''مادہ'' کی شکل میں دکھائی دیتا ہے، اُس کا حقیقتاً میں کوئی وجود نہیں جب تک کہ ہم اس کی موجودگی کو ''روح'' کے اندر دریافت نہ کریں۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ دنیا ''پروفین'' (غیر مقدس، ناپاک) ہے، قطعی غلط ہے۔ ''مادہ'' کی بیکراں وسعت کا مطلب یہی ہے کہ وہ ''روح'' کی اپنی نمود اور اظہار کے لیے راہ فراہم کرتی رہے۔ پس اس اعتبار سے تمام سرزمین ''روحانی'' ہونے کے سبب ''سیکرڈ'' (مقدس) ہے۔

علامہ اقبال کے اس فقرے کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے کہ جو کچھ ''سیکولر'' کی صورت میں نظر آتا ہے وہ اپنے وجود کی اصل کے اعتبار سے ''روحانی'' ہے، تو ظاہر ہوتا ہے کہ یورپ میں کلیسا نے کیتھولک مسیحیت کی بنا پر قوانین کے بارے میں جو تقسیم ''سیکرڈ'' اور ''سیکولر'' (روحانی اور مادی) کی کر رکھی ہے وہ درست نہیں کیونکہ جدید طبیعیات نے مشاہداتی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ اگر ''مادہ'' کا تجزیہ کیا جائے تو وہ مادے کی خواص کھو دیتا ہے اور اگر کچھ باقی رہ جاتا ہے تو اس کی تعریف کے لیے ہمارے پاس کوئی مناسب اصطلاح نہیں۔ کبھی اسے ''انرجی'' کہہ دیا جاتا ہے اور کبھی ''غیر مرئی قوت'' گویا ''مادہ'' کی اساس بھی ''غیر مرئی قوت'' کے طور پر ''روحانی'' ہے اور اسے ''سیکولر'' یا

''پروفین'' کا نام دے کر معتوب سمجھنا غلطی ہے۔

اب یہ دیکھنا ضروری ہے کہ علامہ اقبال کے اس فلسفیانہ اصول کا اطلاق ان کے سیاسی فکر یا خصوصی طور پر اگر قانون سازی کے میدان میں کیا جائے، تو کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ یہی کہ خدا کے بنائے ہوئے قوانین (سیاست دینیہ) اور انسان کی تعبیریں (سیاست عقلیہ) دونوں کی اخلاقی قدر و قیمت ایک جیسی ہی سمجھی جائے گی۔ یہاں دو باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ شریعت کے تمام سول اور کریمینل قوانین، اگر چہ اُن کا منبع وحی یا الہام ہے، اُن کے اطلاق کا مقصد معاشرے میں نظم و ضبط برقرار رکھنا اور شہریوں کی فلاح و بہبود کی تحصیل ہے۔ گویا وہ ایسے قوانین ہیں کہ احکام تو خدا کے ہیں مگر مقصدیت کے اعتبار سے اور ''معاملات'' سے متعلق ہونے کے سبب ''سیکولر'' ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک مسلمان اجتہاد جاریہ کے ذریعے قرآنی احکام کی مسلسل تعبیر کا مجاز ہے جن کا تعلق معاملات سے ہو اور مقصود نظر معاشرے کی فلاح و بہبود ہو۔ وہ یہ اختیار ایسی پارلیمنٹ کو دینے کے حق میں ہیں جو جمہوری عمل سے وجود میں لائی جائے۔ اس اعتبار سے دین سے اخذ کردہ قوانین اور عقل سے ان کی تعبیر میں اخلاقی نقطۂ نگاہ سے کوئی امتیاز نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسے سب قوانین وحی ہی کی تعبیر یا تفسیر کی بنا پر انسان وضع کرتا ہے۔ دراصل یہی علامہ اقبال کے سیاسی فکر یا فلسفہ اجتہاد کی معراج ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسلامی شریعت میں قانون سازی کے معاملے میں ''سیکولر'' ''سیکرڈ'' سے علیحدہ نہیں بلکہ اُسی کا اہم حصہ ہے، بلکہ دونوں ایک ہیں۔

پاکستان میں ایک قابل غور مسئلہ یہ بھی ہے کہ ریاست کسی نہ کسی نظم و ضبط کی پابند ہے لیکن اسلام ایک مذہبی ادارے کی حیثیت سے ''چرچ'' کی طرح مستقل طور پر منظم نہیں۔ اس لیے آزاد مسلم فرقوں میں تصادم ہوتا ہے اور بسا اوقات یہ تصادم ان کے آپس میں قتل و غارت پر منتج ہوتا ہے۔ اس لیے جب اتاترک نے ترکی ''سیکولر'' ریاست میں اسلام کے لیے ایک علیحدہ شعبہ یا محکمہ قائم کیا تو علامہ اقبال نے اس کی اس اصلاح کو پسند فرمایا۔ علامہ اقبال کے نزدیک کسی مسلم ریاست میں ایسی تقسیم کی نوعیت ''انتظامی'' (فنکشنل) ہوگی نہ کہ ''مابعد الطبیعیاتی'' (یعنی روح اور مادے کی علیحدگی) جیسے کہ یورپ میں کلیسا اور ریاست کی علیحدگی ہے۔ پس علامہ اقبال کی رائے میں جدید مسلم ریاست مدارس اور مساجد کا انتظام کرنے کے لیے علیحدہ شعبہ قائم کر سکتی ہے۔ دین اسی طریق سے ریاست کا حصہ بن سکتا ہے۔

''سیکولرزم'' کے مسئلہ پر بحث کی ایک اور اہم جہت بھی ہے جس پر توجہ کرنا ضروری ہے۔ کیا شریعت کے وہ قوانین جن کا تعلق ''معاملات'' سے ہے (یعنی سول اور کریمینل قوانین) پر ایمان مسلم شہری کے ذاتی عقیدے کا حصہ ہے؟ اس سوال کے جواب پر فقہا کی مختلف آراء ہیں۔ ایک

رائے یہ ہے کہ ایمان کا حصہ ہے کیونکہ اگر قرآن پر ایمان ہے تو جو احکام اس میں درج ہیں، ان پر بھی ایمان ہونا چاہیے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ مسلم ریاست کے شہریوں کی نہیں بلکہ ارباب بست وکشاد، سربراہ مملکت یا امیر کی ذمہ داری ہے کہ ریاست میں شریعت کے قوانین نافذ کیے جائیں ۔لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا تو بعض فقہا کے نزدیک ان کے خلاف بغاوت یا جنگ کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔ اکثریت کی رائے یہی ہے کہ اس معاملے میں غفلت کی سزا انھیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملے گی، مسلم شہریوں کو ان کے خلاف اٹھنے کی ضرورت نہیں۔

بہرحال اس مرحلہ پر جو رہبری ہمیں علامہ اقبال کی تحریروں سے ملتی ہے یہ ہے کہ جدید اسلامی جمہوری ریاست میں ''معاملات'' سے متعلق تمام شرعی احکام کی تعبیر، قانون تغیر کے بنیادی اصول کے تحت، اجتہادی عمل کے ذریعے، وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق، منتخب پارلیمنٹ میں قانون سازی سے کی جاسکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان کے نزدیک اجتہاد کی سہولت کے ذریعہ ''مسلم معاشرے کے لیے فائدہ مند، ہر اس نئے تصور (خواہ وہ مغربی تصور ''نیشنلزم'' ہو یا ''سیکولرزم'' کی مثبت اقدار) کو ''اسلامی'' ریاست میں مدغم کیا جاسکتا ہے۔ علامہ اقبال کے خیال میں اگر مسلمانوں نے اندھی تقلید کا پرانا رویہ ترک نہ کیا اور معاملات' کے بارے میں احکام کی انھی تعبیروں کے ساتھ چمٹے رہے جو ماضی کے فقہا نے، اپنے اپنے زمانوں کی ضرورتوں کے مطابق مرتب کی تھیں، تو شریعت کی ایسی تمام تعبیریں اور ائمہ کے آپس میں اختلافات پیچھے رہ جائیں گے اور مسلمان وقت کی رو میں بہتے ہوئے آگے نکل جائیں گے۔ ظاہر ہے وقت کی نبض پر ہاتھ رکھے علامہ اقبال ''اجتہاد مطلق'' پر اسی لیے زور دیتے ہیں کہ علما کی تنگ نظری اور فقہی مدارس کے اختلافات کے سبب مسلمانوں کی نئی نسل کہیں گمراہ ہو کر الحاد کی راہ نہ اختیار کر لے۔ اسی اندیشہ کے تحت علامہ اقبال نے آج سے تقریباً اسی برس پیشتر محسوس کر لیا تھا کہ پاکستان جیسی مسلم ریاستوں کی باگ ڈور اوسط درجہ کے قائدین اور سوچنے سمجھنے سے عاری مسلم عوام کے ہاتھوں میں ہے اور ایسی بلند پایہ شخصیتیں موجود نہیں جو صحیح قیادت فراہم کر سکیں۔ اسی بنا پر جو تنبیہ انھوں نے ۱۹۳۰ء میں کی وہ آج بھی درست معلوم ہوتی ہے۔

آپ نے فرمایا:

ہمارے آج کے علما یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ کسی قوم کی تقدیر کا انحصار اس بات پر نہیں کہ اُسے کسی نہ کسی اصول کے تحت مستقل طور پر منظم رکھا جائے۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ قوم کس قسم کی قابل اور طاقتور انفرادی شخصیتیں پیدا کر سکنے کی اہل ہے۔ ایک ایسے معاشرہ میں جہاں محض تنظیم پر ہی زور دیا جائے، فرد کی اہمیت کلی طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ فرد اپنے گرد و نواح کے معاشرتی فکر کی دولت تو

حاصل کر لیتا ہے، مگر وہ اپنی فطری اجتہادی روح گنوا بیٹھتا ہے۔ پس اپنی گذشتہ تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کی مصنوعی احیا کسی قوم کے زوال کو نہیں روک سکتے۔ تاریخ کا سبق یہی ہے کہ ایسے نظریات جنھیں کسی قوم نے خود متروک قرار دیا ہو، اس قوم میں کبھی قوت حاصل نہیں کر سکتے۔ کسی قوم کے زوال کو روکنے کے لیے جس قوت کی ضرورت ہے۔ وہ خودشناس افراد کی پیدائش، پرورش اور حوصلہ افزائی ہے۔ ایسی شخصیتیں ہی زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف کرتی ہیں اور ایسے نئے معیار دریافت کرتی ہیں جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ ہمارے گردونواح دائمی نہیں بلکہ بدلے جا سکتے ہیں۔

برصغیر کے علما علامہ اقبال کو محض ایک شاعر یا فلسفی سمجھتے ہوئے فکر اقبال کے ''حرکی'' پہلوؤں کو نظر انداز کرتے چلے آئے ہیں۔ مولانا نجم الدین اصلاحی علامہ اقبال کے بارے میں اُن کے مخصوص نقطۂ نگاہ کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

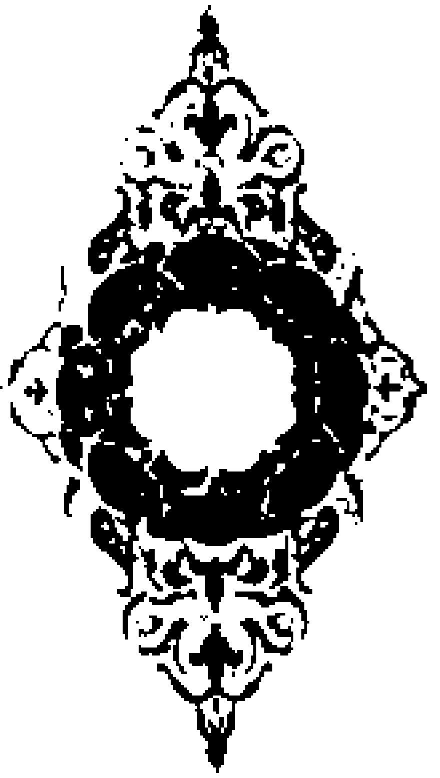
ہم ڈاکٹر صاحب مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ اہمیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں۔ پاکستان میں قانون سازی کا اصول فکر اقبال کی روشنی میں تو ہو سکتا ہے کیونکہ پاکستان جس ''اسلام'' کے نام پر بنا ہے، وہ مرحوم ہی کے فلسفہ کا دوسرا نام ہے۔

اس پس منظر میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مسلمانانِ پاکستان کے سامنے تین لائحہ عمل ہیں: یا تو قائداعظم اور علامہ اقبال کے ''اجتہادی'' تصورات کی طرف از سر نو رجوع کریں، یا طالبان کا ''تقلیدی'' اسلام قبول کر کے قصہ تمام کریں، اور یا اسی منافقانہ نظام سے چمٹے رہیں جو گذشتہ ساٹھ برس سے زاید مدت تک پاکستان میں پرورش پا رہا ہے اور جو ''سٹیٹس کو'' کے طور پر مقدمے کے سب فریق قبول کرتے ہیں۔

- مقالے میں اقتباسات اور علامہ اقبال کے دیگر نظریات اُن کی نثری تحریروں سے اخذ کیے گئے ہیں۔ مولانا اصلاحی کے اقتباس کے لیے دیکھیے: افکار اقبال۔ تشریحات جاوید: ص ۱۵۵۔

حصہ چہارم

ادب



اسلامی تہذیب کے فروغ میں اردو زبان کا حصّہ

اسلامی تہذیب کے فروغ میں عربی اور فارسی کے بعد سب سے اہم، موثر اور نمایاں کردار اردو زبان کا رہا ہے۔ بلکہ اردو تو وہ زبان ہے جو اسلامی تہذیب کے فروغ کے نتیجے میں ہی معرض وجود میں آئی، اردو زبان نے اسلامی تہذیب ہی کے گھر جنم لیا اور اسی کی گود میں پروان چڑھی۔ چنانچہ اردو زبان دنیا کی واحد زبان ہے جس کو اسلامی تہذیب نے جنم دیا۔ اردو زبان عربی، فارسی، ترکی اور برصغیر کی زبانوں برج، بھاشا اور سنسکرت کے باہمی اختلاط کا نتیجہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں عربی اور عجمی تہذیب نے جب ہندی تمدن کے ساتھ معانقہ کیا تو اردو زبان پیدا ہوئی۔ اردو زبان ہندو مسلم ثقافت کا نقطہ عروج اور نقطہ اتصال ہے۔ چونکہ عربی اور فارسی کے اندر پروان چڑھنے والے اسلامی علوم، تفاسیر، فقہ، حدیث، تاریخ اور عمرانیات وغیرہ تیزی کے ساتھ اردو میں منتقل ہوئے لہٰذا برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اسلامی علوم وفنون جاننے اور سمجھنے کا بھی معتبر ترین ذریعہ اردو ہی ہے۔ لہٰذا اسلامی تہذیب کے فروغ اور برصغیر کے مسلمانوں میں اسلامی علوم کے احیا کا ذریعہ اردو کے سوا اور کوئی زبان نہ بن سکی، اگرچہ برصغیر کی دیگر زبانوں میں بھی اسلامی تہذیب وتمدن کے گہرے نقوش موجود ہیں۔

برصغیر پاک وہند میں اسلام کا ورود مسعود ساتویں صدی عیسوی میں ہوا، جب ممتاز مسلمان فاتح محمد بن قاسم نے سندھ کے علاقے کو اسلامی مملکت میں شامل کر لیا۔ عربوں کی اس فتح کے سبب سندھی زبان وادب پر اسلامی تصورات اور عربی زبان وادب کے گہرے اثرات ہوئے لیکن اس کے نتیجے میں وہاں کوئی نئی زبان اردو جنم نہ لے سکی۔ تاہم عربوں کی اس فتح کے سبب سندھ دارالسلام کہلایا مگر باقی ماندہ برصغیر کے حصوں پر ان اسلامی نظریات کا کوئی واضح اثر نہ ہوا۔ بہر حال جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ساتویں صدی عیسوی میں اردو زبان کا نام ونشان تک نہ تھا۔

اردو زبان برصغیر ہند میں چار سو سال بعد اسلام کے نتیجے میں وجود میں آئی۔

اردو زبان کے پیدا ہونے اور اس کے فروغ حاصل کرنے میں سب سے اہم کردار اسلامی افواج کا ہے۔ اس وقت کے اسلامی لشکر میں عربوں کی نسبت، تعداد کے اعتبار سے ترک، افغان اور ایرانی کہیں زیادہ تھے۔ بالخصوص گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں افواج اسلام کی قیادت ترکوں اور افغانوں کے ہاتھوں میں رہی۔ سلطان محمود غزنوی کے فرزند نے لاہور کو غزنوی مملکت کا دارالسلطنت بنایا۔ انھی گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں سلطان قطب الدین ایبک کے دہلی میں سلطان الہند بننے تک لشکر اسلام کو لاہور اور دہلی کے علاقوں میں وہاں کی موجود قوموں سے روزمرہ کی زندگی گفت وشنید کرنی پڑتی تھی۔ افواج اسلام میں زیادہ تر ترک، افغان اور ایرانی تھے اور وہ ترکی اور فارسی زبانیں بولتے تھے۔ اس عہد کی ترکی اور فارسی میں اسلام سے وابستگی کے سبب عربی زبان کا بھی کافی اثر تھا مگر لاہور اور دہلی کے علاقوں میں جو لوگ آباد تھے، ان کی زبان یا تو پرانی پنجابی تھی یا بھاشا اور ہندی۔ جب افواج اسلام کو ان لوگوں سے روزمرہ زندگی کے سلسلے میں بات چیت کرنے کی ضرورت پڑی تو ترکی، فارسی، عربی، پنجابی، بھاشا اور ہندی کے میل ملاپ اور ان زبانوں کے الفاظ کے امتزاج سے رفتہ رفتہ ایک نئی زبان وجود میں آئی جسے ابتدائی میں ''زبان اردوئے معلیٰ'' کا نام دیا گیا۔ اس ترکیب میں جیسے کہ ظاہر ہے زبان فارسی کا لفظ ہے، اردو ترکی کا لفظ ہے اور معلیٰ عربی کا لفظ ہے۔ رفتہ رفتہ ''زبان'' اور ''معلیٰ'' جو اردو کے اس نام کے سابقے اور لاحقے تھے، معدوم ہو گئے اور اردو ہی کو بطور زبان قبولیت عامہ حاصل ہو گئی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو زبان کے وجود میں آنے کا سہرا برصغیر میں اسلام کے ورود کے سر ہے یعنی یہ زبان اسلام ہی کے سبب عالمِ وجود میں آئی، سو یہ دنیا بھر میں پہلی ایسی نئی زبان ہے جس کو اسلام نے جنم دیا۔

اردو زبان اپنی تاریخ کے نو صد سالہ دور میں مختلف ارتقائی مراحل سے گزری ایک مرحلے پر اس نے ریختہ اور ریختی کی شکل اختیار کی۔ ریختہ اور ریختی کا امتیاز برصغیر کے معاشروں میں عورتوں اور مردوں کی علیحدگی کی علامت تھی۔ بہرحال یہ تفریق رفتہ رفتہ مٹ گئی اور اردو زبان صوفیائے کرام کے زیر اثر رشد و ہدایت کا ذریعہ بن گئی۔ برصغیر کے بیشتر مسلمان ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں اور یہ سب صوفیائے کرام کے کردار کا اثر تھا۔ مختلف سلسلہ ہائے صوفیائے کرام نے اپنے خیالات کی تشہیر کے لیے اردو زبان ہی کو ذریعے کے طور پر استعمال کیا۔ پس اردو شاعری اور نثر تصوف کے رنگ میں رنگی گئی ہے۔ ان میں خصوصی طور پر نعت اور حمد نے قوالی کی صورت اختیار

کی۔اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو ادب میں تصوف کے زیر اثر عشق رسولؐ کے کئی مظاہر پیدا ہوئے ہیں۔ یہ وہ ادوار ہیں جن میں برصغیر میں ہندو جوق در جوق اسلام میں داخل ہوئے اور مذہب اسلام اختیار کیا۔

سترہویں، اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں میں بہت سے ایسے جید علما برصغیر میں پیدا ہوئے جنھوں نے نہ صرف قرآن مجید کے تراجم اردو زبان میں پیدا کیے بلکہ تفسیر، حدیث، اور فقہ کے اردو تراجم سے برصغیر کے مسلمانوں میں ایک مخصوص اسلامی عصبیت پیدا کر دی۔اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو زبان کو نہ صرف اسلام نے پیدا کیا بلکہ اردو زبان ہی کے ذریعے کروڑوں کی تعداد میں ہندو لوگ برصغیر میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے مزید برآں قرآن و حدیث اور فقہ کے تراجم اور دینی علوم پر مباحث میں ایک بہت وسیع اور قابل قدر علمی اور دینی ادب کا ذخیرہ تیار ہو گیا۔بعض اعتبار سے یہ ذخیرہ اتنا وقیع اور بلند پایہ ہے کہ عرب علماء نے بھی اس کی بے ساختہ تحسین کی اور بعض کتب کے عربی میں تراجم کرائے۔

اردو زبان کی اسلامی تہذیب کے فروغ کے سلسلہ میں سب سے نمایاں خدمت یہ ہے کہ اسلام کے متعلق برصغیر میں جدید افکار وجود میں آئے اس کا وسیلہ اظہار بھی اردو زبان ہی بنی۔ یہاں میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں مغربی نظریات کے زیر اثر عجیب وغریب صورت پیدا ہوگئی۔ وطنی نیشنلزم، کانسٹی ٹیوشنلزم (آئین کی عملداری) اور جمہوریت وغیرہ یہ سب نئے نظریات تھے جنھیں ہندوؤں نے تو من وعن قبول کر لیا لیکن مسلمانانِ برصغیر کی اکثریت انھیں اپنی اصل حالتوں میں قبول کرنے پر تیار نہ ہوئی۔لہٰذا ان نظریات کے زیر اثر اسلام کے متعلق تین مختلف قسم کے فکری رویے پیدا ہوئے۔ایک رویہ تو روایتی تھا، دوسرا اصلاحی اور تیسرا عوامی۔ان پڑھ عوام کا تو عقیدہ اسلامی تصوف کے زیر اثر پیروں، فقیروں کی پیروی تھا۔ یہ وہ بڑا طبقہ ہے جس کا مُلّا اور سیاست دان نے استحصال کیا بلکہ خوب استحصال کیا۔ جہاں تک روایتی رویے کا تعلق ہے، ان کی جنگ اصلاحی نقطہ نظر رکھنے والوں سے شروع ہوگئی۔ جو اب تک جاری ہے۔ جہاں تک اصلاحی رویے کا تعلق ہے، اس رویے کے افکار کی تشہیر کا ذریعہ بھی اردو زبان بنی۔ اس رویے کے علمبرداروں کا سلسلہ سرسید احمد خان، مولانا شبلی، مولانا الطاف حسین حالی اور اکبرالہ آبادی وغیرہم سے لے کر علامہ اقبال تک چلا آتا ہے۔ان شخصیات کی اردو تحریروں کے سبب مسلمانانِ ہند کی اکثریت نے تین نئے نظریات پیش کیے۔یعنی دوقومی نظریہ، مسلم قومیت کا تصور

اور اسلام کی جغرافیائی شناخت کے لیے خطہ زمین کا مطالبہ۔ یہ تینوں اجتہادی افکار اسلام کے متعلق اصلاحی اندازِ فکر رکھنے والوں ہی نے پیش کیے اور ایک اعتبار سے ان افکار نے اجماع کی صورت اختیار کر لی۔ غور طلب بات یہ ہے کہ ان تینوں اجتہادی افکار کے سبب تحریک پاکستان چلی اور بالآخر قائداعظم محمد علی جناح کی قیادت میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت پاکستان کی صورت میں قائم ہوئی۔ تحریک پاکستان کا ایک سبب ہندوؤں کی اردو زبان کے خلاف منافرت تھی کیونکہ اردو زبان نے بجا طور پر اسلام کی علامت کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ ابھی تحریک پاکستان نہیں چلی تھی کہ انھوں نے مطالبہ کیا ہندی کو بطور سرکاری زبان برصغیر میں رائج کیا جائے۔ اس مطالبے کی مسلمانوں نے مخالفت کی چونکہ وہ اردو ہی کو سرکاری زبان کے طور پر رائج دیکھنا چاہتے تھے۔ پس ظاہر ہے کہ دوقومی نظریے کی تشکیل میں اردو ہندی تنازعے نے مرکزی کردار ادا کیا۔ بعدازاں مسلم قومیت کے زیراثر اردو نے برصغیر میں مسلمانوں کی زبان کے طور پر شناخت حاصل کر لی اور جب اسلام کی جغرافیائی شناخت پاکستان کی صورت میں وجود میں آئی تو قائداعظم محمد علی جناح نے اردو ہی کو پاکستان کی قومی اور سرکاری زبان قرار دیا۔

یہ حقیقت پاکستانی مسلمانوں پر اردو زبان ہی نے منکشف کی ہے پاکستان میں قومیت کی بنیاد اشتراکِ ایمان ہے۔ اشتراک زبان یا اشتراک نسل یا اشتراک علاقہ نہیں ہے۔

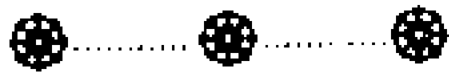
اس اعتبار سے اردو زبان صحیح طور پر عشق رسولؐ کی مظہر ہے کہ اس نے اس جدید زمانے میں ایک ایسی قومیت کے تصور کو جنم دیا جس کے سہارے برصغیر کے مسلمانوں نے پاکستان کی صورت میں ایک الگ اسلامی مملکت کو وجود بخشا۔ اس تصور کے تحت ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے آبائی گھر مکے سے ہجرت کر کے مدینے میں اسلامی ریاست کے انعقاد کی اوّلین سعی فرمائی۔ جس نے دنیا میں پہلی بار مہاجرین اور انصار کے درمیان ایک ایسا رشتہ اخوت پیدا کیا جس کی نظیر تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔

بدقسمتی سے قومیت کا یہ تصور جو ہمیں پیغمبر اسلامؐ نے دیا آج عربوں کو ایک قوم نہیں بنا سکا، وہ عرب وعجم اور ترک وعرب کے جھگڑوں میں ہی الجھے ہوئے نہیں بلکہ خود عرب کہلانے والی مسلم ریاستیں بھی ایک دوسرے کی دشمن اور خون کی پیاسی ہیں۔ عربوں نے عرب نیشنلزم کو اپنا کر مسلمانوں میں نفاق اور نفرت کا بیج بویا اور وہ دوسری مسلمان اقوام سے کٹ گئے۔ پھر وہ آپس میں بھی ایک دوسرے سے کٹ گئے۔ چنانچہ خلیج کی اس جنگ میں عربوں کی تکہ بوٹی کی۔ اگر وہ عرب نیشنلزم کی

بجائے پیغمبر اسلامؐ کے تصورِ مسلم قومیت پر ہی صاد کرتے یا کریں تو پورا عالم اسلام اتحاد کی ایک لڑی میں پرُ و یا جا سکتا ہے مگر عربوں کو دوسرے کاموں سے ہی فراغت نہیں کہ وہ مسلم قومیت کے تصور پر ایک عالم گیر قوت بننے کے لیے اسلامی دنیا کے وسائل بروئے کار لانے کی ترکیب کریں۔ اسلامی دنیا کا اتحاد اور اس کے وسائل کی ترقی اور جدید ٹیکنالوجی اور علوم پر دسترس کے ذریعے اسلامی قوت کا احیا ابھی عربوں کا خواب نہیں بنا۔ وہ عرب نیشنلزم کے خول سے باہر نکل کر پورے عالمِ اسلام کی قیادت سنبھالنے کے لیے ابھی مضطرب نہیں ہوئے۔ نیل کی موجوں میں ابھی طغیانیاں پیدا نہیں ہوئیں۔ دجلہ و فرات کی موجوں نے غیر اسلامی قوتوں کے نہنگوں کے نشیمن تہ و بالا کرنے کے لیے سرمستیاں ابھی نہیں سیکھیں۔ فرات کے کناروں کو تو خون مسلم کی ایسی چاٹ پڑ گئی ہے کہ سیدنا امام حسینؓ اور ان کے اہل خانہ کے خون کا لگا ہوا چسکا اس نے خلیج کی جنگ میں بے گناہ مسلمانوں کا لہو پی کر پورا کیا ہے۔ کاش دجلہ و فرات کی لہروں میں امام مظلوم کا لہو اسلامی رگِ حمیت کو پھڑکا دیتا اور وہ اپنوں پر توپیں اور میزائیل داغنے کی بجائے اسلام کے اصل دشمنوں کی طرف اس کا رخ کرتے۔ عراق کی بے حمیت اور بے صبر قیادت نے ایک ممتاز اسلامی مملکت کی ایٹمی قوت کو برباد کر کے ہی نہیں رکھ دیا بلکہ پوری اسلامی دنیا کی طاقت کو مسمار کر کے رکھ دیا ہے۔ برصغیر کے کافر تو نبیؐ اسلام کے تصور کی بنیاد پر نہ صرف مسلمان ہوئے بلکہ انھوں نے ایک نئی اسلامی مملکت پاکستان کی صورت میں قائم کر لی۔ یوں دیکھا جائے تو اردو زبان نے اسلامی تہذیب کے فروغ کے سلسلے میں صرف علمی اور ادبی طور پر ہی خدمات انجام نہیں دیں بلکہ عملی طور پر بھی اس زبان نے دنیا بھر میں یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ ایک زبان کے ذریعے دیگر ذرائع کے ساتھ ایک ملک بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ عجیب و غریب بات یہ ہے کہ پاکستان کے کسی خطے کی زبان اردو نہیں مگر سارے پاکستان میں اردو بولی، سمجھی اور لکھی جانے کے سبب پورے پاکستان کی زبان ہے۔ پاکستانی قومیت کی بنیاد اشتراکِ ایمان پر ہے تو اسی اصول پر قائم رہتے ہوئے پاکستانی قوم کی زبان اردو ہے۔

سب سے آخر میں اسلام میں جدیدیت کے فروغ کے سلسلے میں اصلاحی اندازِ فکر نے مستقبل نے جو شکل اختیار کرنی ہے، اس میں بھی اردو زبان ایک اہم کردار ادا کر رہی ہے۔ مثلاً پاکستان میں جمہوریت کا قیام، انسانی حقوق کی نگہداشت، عدلیہ کی حاکمیت کا اصول، معاشی طور پر ایک جدید جمہوری اسلامی فلاحی مملکت کا قیام، گویا مستقبل میں اخلاقی، سیاسی یا معاشی طور پر اسلام نے جو کردار کم از کم پاکستان میں ادا کرنا ہے، اس کے لیے اردو زبان ہی آج کل پیش پیش ہے اور

ان موضوعات پر اردو میں اتنی کتب شائع ہو رہی ہیں جن سے صرف پاکستان ہی نہیں بلکہ ساری دنیائے اسلام استفادہ کر سکتی ہے۔ اردو، عربی اور فارسی بلکہ عالمِ اسلام کی دیگر بہت سی زبانوں سے عمر میں چھوٹی ہے مگر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ ہر زبان کے الفاظ کو اپنے اندر جذب کرنے اور ہر طرح کے خیالات کے بیان و ابلاغ پر قدرت رکھنے کی وجہ سے وہ آج عالمِ اسلام کی سب سے بڑی زبان ہے اور اسلامی تہذیب و تمدن کے فروغ میں سب سے مؤثر ثابت ہو رہی ہے۔



ادب، کلچر اور خرد افروزی

میرے لیے گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی کی اس دلچسپ یک روزہ ادبی کانفرنس میں شریک ہونا بڑا اعزاز ہے۔ خصوصی طور پر کانفرنس ایک ایسے موضوع پر منعقد کی جا رہی ہے جو غور طلب ہے۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں ہمارے ادب اور کلچر کی بنیادیں اکثر و بیشتر جذبات پر ہی استوار کی گئی ہیں، مگر ''خرد افروزی'' جس توجہ کی مستحق ہے وہ ہمارے شاعروں اور ادیبوں نے اُسے نہیں دی۔ ''خرد افروزی'' سے مراد اگر ''فروغِ عقل'' ہے تو اُس سے ہمارا ادب اور کلچر ہمیشہ دور بھاگنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ نتیجتاً الٰہیات یا اخلاقیات کی باتیں بھی ہم ابہام کی انداز میں کرتے ہیں۔

یہ جاننے کے باوجود کہ عقل اور حواس قابل اعتماد ذرائع آ گاہی نہیں، ہم سب اپنی زندگیوں میں اُنھی پر انحصار کرتے ہیں۔ مگر عقل و حواس کی محرومی کے بارے میں جو کچھ بھی اہل عشق کہیں اُسے من وعن قبول کر لینا بھی درست نہیں۔ ذہن کی بابت ماہرین نفسیات تسلیم کرتے ہیں کہ ''حس'' ہی دراصل وجدان یا عرفان کا سر چشمہ ہے۔ دوسری طرف مولانا رومی کے ہاں عقل کی دو صورتیں ہیں: ایک ''عقل استدلالی'' اور دوسری ''عقل وجدانی''۔ ''عقل استدلالی'' وہ جزوی عقل ہے جسے جرمن فلسفی کانٹ ''عقل عملی'' کا نام دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کو اپنے روزمرہ کے مسائل حل کرنے کے لیے یہی عقل ودیعت کی گئی ہے۔ اس کی رائے میں خدا کی ذات اور کائنات کو جاننے کے لیے ''عقل خالص'' کی ضرورت ہے جس سے انسان محروم ہے۔ اس لیے ''عقل عملی'' کے ذریعہ خدا اور کائنات تک پہنچ سکنا ناممکن ہے۔ مگر مولانا رومی کے نزدیک ''عقل وجدانی'' کلی عقل ہے بلکہ ''عقل وجدانی'' دراصل ''عقل استدلالی'' کی اعلیٰ، برتر اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ دوسرے الفاظ میں ''عشق''، ''عقل'' ہی کی اعلیٰ، برتر اور ترقی یافتہ صورت ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہر وہ بات جسے میرا دماغ (عقل) یا میرے حواس خمسہ (مشاہدہ) قبول کریں اور میرا دل (وجدان) قبول نہ کرے، جھوٹ ہے۔ حق وہی ہے جسے میرے دماغ اور حواس کے ساتھ

میرا دل بھی قبول کرے۔ یعنی تینوں ذرائع علم ایک دوسرے کی تائید یا تصدیق بیک وقت کریں۔ ان کے نزدیک یہی ''عقل وجدانی'' کی تعریف ہے۔

ہم سب اپنی زندگی میں اکثر فیصلے ''عقل استدلالی'' کے ذریعے کرتے ہیں۔ مگر بسا اوقات ایسے فیصلے بھی ہو جاتے ہیں جن کا استدلالی یا منطقی جواز پیش کر سکنا ممکن نہیں ہوتا۔ لیکن فیصلے درست ہوتے ہیں۔ گویا یہ فیصلے ہم عقل ہی کی بنیاد پر کرتے ہیں لیکن یقیناً یہ عقل استدلالی نہیں بلکہ وجدانی یا عرفانی ہوتی ہے۔ پس ''عقل وجدانی'' استعمال کرنے کی صلاحیت ہم میں موجود ہے۔ ضرورت ہے تو وہ ذرائع دریافت کرنے کی جن سے اُسے ترقی دے سکنا ممکن ہو۔

فلسفہ قدیم کے ہاں ''روح'' اور ''مادے'' میں امتیاز برقرار رکھا جاتا تھا اور مادے کی دو واضح خصوصیات پر اتفاق تھا۔ اوّل، خلا میں جگہ گھیرنا اور دوم، پھیلاؤ کا ہونا۔ لیکن اب مشاہداتی علوم، خصوصی طور پر جدید طبیعیات کے تجربات کی روشنی میں ''عقل استدلالی'' بھی اس نتیجہ پر پہنچ گئی ہے کہ مادی کائنات کی اصل مادی نہیں بلکہ مادے کے تجزیہ کے بعد اس کی دونوں قدیم خصوصیات معدوم ہو جاتی ہیں اور جو باقی رہ جاتا ہے تو اسے کسی بھی زبان میں بہتر اصطلاح نہ ہونے کے سبب ہم بجلی کی طرح کی کوئی قوت، الیکٹرک چارجز یا انرجی کہہ دیتے ہیں۔ حالانکہ اُس کی تعریف کے لیے اب تک کوئی صحیح لفظ دریافت نہیں کیا جا سکا۔ پس مادی کائنات جو بظاہر ٹھوس دکھائی دیتی ہے اور کسی انجانی تنظیم کے تحت متحرک ہے، بباطن کچھ اور ہے۔ عام طور پر دہریے یہ اعتراض کیا کرتے تھے کہ ایک غیر مادی خالق، مادی کائنات کیسے وجود میں لا سکتا ہے؟ لیکن اب تو سائنس نے ثابت کر دیا کہ مادے کی اصل کوئی ''غیر مرئی قوت'' ہے۔ پس اگر ''عقل استدلالی'' یہ مانتی ہے کہ مادی کائنات کی اصل ''مادی'' نہیں تو ''عقل وجدانی'' کا حتمی فیصلہ کیا ہو سکتا ہے سوائے اس کے کہ حیات و کائنات کا اصل سرچشمہ ''روحانی'' ہے؟

''عقل استدلالی'' کی عینک سے دیکھیں تو خدا کے وجود کی تین معروف دلیلیں (کونی، غائی اور وجودی) جو ارسطو نے پیش کر رکھی ہیں اور اسلامی علم الکلام میں مقبول ہیں، غلط یا بودی نظر آئیں گی۔ لیکن اگر ''عقل وجدانی'' کی عینک سے دیکھیں تو صحیح اور مستحکم معلوم ہوں گی۔ مثلاً خدا علت اولیٰ اس لیے ہے کہ وہ ''ازل'' ہی سے آخری علت ہے اور ''ازل'' سے مراد وقت یا زماں کی ابتدا نہیں بلکہ ازلی تسلسل زماں ہے۔ اسی طرح ''ابد'' کے معانی خاتمہ نہیں بلکہ کبھی ختم نہ ہونے والا وقتی یا زمانی سلسلہ ہے۔ پھر خدا بطور صناع کائنات و حیات کی گھڑی کو چابی دے کر سو نہیں گیا، بلکہ تنظیم

جس کے تحت گھڑی کا ہر پرزہ متحرک ہے، اس کا خالق یا تنظیم بھی وہ خود ہی ہے اور جب چاہے اتفاق، حادثے یا معجزے کی شکل میں اس مداخلت کرتا رہتا ہے اور ایک مخصوص مرحلے پر اُسے ختم بھی کر سکتا ہے۔ اسی طرح انسان اپنے آپ کو ایک غیر کامل شخصیت قیاس کرتے ہوئے کسی ذات کامل کا تصور کرتا ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ تصور اسی ذات کامل نے اُس کے ذہن میں ڈالا ہو۔

آیئے، ''عقل وجدانی'' کی روشنی میں غور کرتے ہیں کہ ''کن فیکون'' سے پہلے کیا صورت تھی۔ غالب کے مصرع سے ابتدا کرتے ہیں: کچھ نہ تھا تو خدا تھا...... جی ہاں، خدا کے وجود کے بارے میں تمام دلائل تسلیم کر لیے گئے۔ اُس کی ذات الفاظ وصفات سمیت ''قدیم'' ہے۔ لیکن اس کے مکان وزماں کا تعین کیسے ہو؟ مکان الٰہی کی تعریف کیا ہے؟ زماں الٰہی کی تعریف کیا ہے؟ ''عقل وجدانی'' ہی منکشف کرتی ہے کہ مکان الٰہی وہی ہو سکتا ہے جو سمتوں، ابعاد اور فاصلوں کی بندشوں سے آزاد ہو اور تمام متناہیاں اُس پر ختم ہو جاتی ہوں کیونکہ میرے اپنے لیے تو صرف ''چار سُو'' یہی ہے۔ اسی طرح زمان الٰہی وہی ہو سکتا ہے جو گزرنے یا بہاؤ کی خصوصیت سے مبرا ہو۔ جس کی تقسیم ہو سکتی ہو نہ ترتیب، نہ تغیر نہ آغاز نہ اختتام۔ یعنی فوق الدوام حال کی کیفیت یا ایسا ''اب'' جو دوامی اور مستقل ہو اور اسی سبب ازل وابد کا اطلاق اس پر نہ کیا جا سکے، کیونکہ ظاہر ہے میں تو وقت کے ساتھ بہتا چلا جا رہا ہوں اور تسبیح روز وشب میں مقید ہوں۔

حدیث قدسی کے مطابق خدا کا فرمان ہے: ''میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ جانا جاؤں۔ میں نے کائنات وحیات تخلیق کی تاکہ پہچانا جاؤں''۔ اسی حدیث قدسی کی بنیاد پر اقبال خدا کو ''خودی مطلق'' قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے ہاں خودی سے مراد انکشاف ذات ہے۔ اس لیے خدا کی فطرت اپنی تخلیقی فعلیت کے لامتناہی ممکنات کو مسلسل منکشف کرتے چلے جانا ہے۔

ایک سائنسی اندازے کے مطابق کن فیکون یا ''بگ بینگ'' کا حادثہ اب سے تقریباً دس ہزار ملیون برس پیشتر وقوع پذیر ہوا۔ اس اندازے کے مطابق یا تو کئی کائناتیں وجود میں آتی چلی گئیں یا ایک ہی کے کئی ٹکڑے ہو گئے اور ہر ٹکڑا اپنی مخصوص تقدیر یا تنظیم کے تحت متحرک ہوا۔ اس اندازے کی بنا پر ہمارے نظام شمسی کی عمر پانچ ہزار ملیون سال بیان کی جاتی ہے اور ارض پر حیات کی مختلف قسموں کے وجود میں آنے یا ارتقائی مراحل سے گزرنے کے عمل کو تین ہزار ملیون برس لگے۔

کاسمولوجسٹوں کے نزدیک چونکہ کائنات ایک منظم کائنات ہے اس لیے اس کا انتظام کرنے والی یقیناً کوئی عقلمند ہستی ہے۔ اسی طرح ان کی سوچ ہے کہ جب تک وہ عقلمند ہستی مداخلت

نہ کرتی ارض جیسے مادی سیاروں میں کسی قسم کی حیات کا وجود میں آ سکنا ممکن نہ تھا۔ اسی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے مولانا رومی آدم کی تخلیق کے بارے میں کرہ ارض پر ارتقائے حیات کے اصول کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں غیب سے جب کسی عقلمند ہستی نے ارض پر حیات کا ''بیج'' پھینکا تو حیات ارتقاء کے مختلف مراحل (نباتاتی، حیوانی وغیرہ) سے گزرتی ہوئی انسان تک پہنچی اور ارتقاء یہیں ختم نہیں ہوگئی بلکہ فکری یا تخلیقی ارتقاء کے ذریعے بہتر سے بہترین مخلوق کی صورت اختیار کرتی چلی جائے گی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جب ہم کسی باغ میں سبزہ، پودے، پھول یا درختوں کی گھنی چھاؤں میں بیٹھ کر فرحت محسوس کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ دور کے رشتہ داروں اور عزیزوں سے مل کر ہمیں خوشی کا احساس ہو رہا ہے۔ یہی کیفیت معصوم پرندوں یا بے زبان جانوروں سے محبت کرنے پر طاری ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ سب ہمارے اجداد میں سے ہیں۔

کیا حیات کی ارتقاء کا عمل ارض پر ہوا؟ یا آدم وحوا کو جنت سے ارض پر اتارا گیا؟ یا انسان دراصل روح ہے نہ جسم بلکہ خدا کے لاتعداد افعال میں سے ایک ایسا ''فعل'' ہے جس نے انفرادی طور پر ''شعور'' حاصل کر لیا؟ ان تینوں صورتوں میں سے ''عقل وجدانی'' خواہ کوئی ایک بھی قبول کرے، انسان اپنی صلاحیتوں اور اپنے گردونواح کی قوتوں یا وسائل کے ذریعہ کائنات کی تقدیر متشکل کر سکتا ہے اور چونکہ وہ ایک بہتر اور خوب تر عالم کا تصور کر سکتا ہے، اس لیے موجود کو مطلوب میں بدلنے کی صلاحیت اور قدرت رکھتا ہے۔

اب اس پس منظر میں ہمارے شعراء اور ادباء کو یہ معمہ حل کرنا چاہیے کہ آج تک دنیا میں ''حق'' کی کوئی ایسی تعریف کیوں نہیں وجود میں لائی جا سکی جو سب انسانوں کے لیے قابل قبول ہو۔ تاریخ عالم میں جتنی جنگیں خدا کے نام پر لڑی گئیں (اور یہ قتل وغارت آج بھی جاری ہے) اُن کا شمار کر سکنا محال ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر مذہب نسل انسانی کی بنیادی وحدت اور انسانیت کی خدمت کی تعلیم دیتا ہے۔ جب ''حق'' کے وجود یا عمل کے بارے میں سوچوں میں اختلاف ہو تو ایسے دانشور جو غور وفکر کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہوں کہ خدا نے سب کچھ بے مقصد پیدا نہیں کیا، کے لیے کوئی چارہ نہیں رہتا کہ اپنے عقائد پر قائم رہتے ہوئے انسانیت ہی کی فلاح و بہبود کی طرز پر اپنی زندگی بسر کریں کیونکہ یہی اخلاقیات کی معراج ہے۔

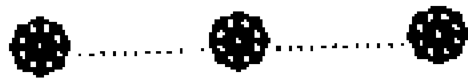
ہمیں فکر کرنی چاہیے کہ ہمارے بعد ہمارے بچے ایسے سیارے کے وارث نہ بنیں جو طمع، نفرت اور تشدد کے سبب ٹکڑے ٹکڑے ہوتا چلا جائے اور جس میں بود و باش کے لیے گردونواح

تنگ سے تنگ ہوتے چلے جائیں۔ بلکہ ایسے مواقع پیدا کرنے کی خاطر جدوجہد کرنی چاہیے کہ ہم باہمی فلاح کے لیے علم وحکمت کی سرحدوں کو وسیع تر کرتے جائیں، ایک دوسرے کی مدد کر سکیں اور بہتری کی خاطر ایک دوسرے کی زندگیوں پر اثر انداز ہو سکیں۔ انسانیت کی بقا کا انحصار انسان کی اخلاقی جہت کی نشوونما پر ہے۔ ہر مذہب کے اعلیٰ مدارج میں ''ارفع مذہب'' کا تصور موجود ہے، جو اس مذہب کے عقیدے، اس کی عبادات اور اُس کے ظاہری ضوابط سے بلند تر ہے۔ کیا ہمارا ادب یا کلچر ''خرد افروزی'' یا ''فروغِ عقل وجدانی'' کے ذریعہ دنیا بھر کو اجتماعی اخلاقی عمل اپنانے کے ساتھ اتحاد اور انصاف ومساوات پر مبنی کسی نئے معاشی اور معاشرتی نظام کو وجود میں لانے کی تلقین کر سکتا ہے؟ اس مقصد کے حصول کی راہ میں وہ شیطانی قوتیں حائل ہیں جنھوں نے خدا سے انسانوں کو ورغلانے کی اجازت لے رکھی ہے اور جنھوں نے تہذیبوں میں تصادم کی فضا طاری کر رکھی ہے۔ آج سے کئی برس پیشتر اقبال نے انھی شیطانی قوتوں کی طرف امن کا ہاتھ بڑھاتے ہوئے دوستی کی دعوت دی تھی۔ شیطان سے مخاطب ہوتے ہوئے اقبال ارشاد کرتے ہیں:

بیا تا نرد را شاہانہ بازیم
جہانِ چار سو را در گدازیم
بافسون ہنر از برگِ کاہش
بہشتے ایں سوئے گردوں بسازیم

(آؤ۔ تاکہ ہم مل کر ساتھیوں کی طرح زندگی بسر کریں۔ اس جہانِ چار سو میں حسد، بغض اور نفرت کی آگ بجھا کر ہر طرف امن وآشتی کے گلزار کھلا دیں۔ اور اُن صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر جو ہم میں اور تم میں موجود ہیں، اس دنیا جیسی بیکار شے کو بہشت بریں کا نمونہ بنا دیں)

Come! Let us cooperate like comrades
And lead a life of harmony;
Our mutual skills can transform,
This wrecked planet,
Into a paradise under the skies,
If we together,
Disseminate love and healing
And banish jealousy, hatred and misery.



بدلتی ہوئی دنیا میں ادب کا کردار

جناب گورنر، مہمانانِ عزیز، معزز خواتین وحضرات!

سب سے پہلے تو قومی اعزازات کی تقسیم کے موقعہ پر میں پنجاب بھر سے آئے ہوئے شاعروں، ادیبوں اور دانشوروں کو مبارکباد پیش کرتا ہوں۔ قومی اعزاز کی تحصیل سے مراد یہ نہیں کہ آپ کسی دوڑ میں اوّل، دوم یا سوم آئے ہیں۔ بلکہ یہ کہ آپ کی تحریروں کے ادبی معیار کو پرکھتے ہوئے آپ کی صلاحیتوں کے اعتراف کے طور پر آپ کو قوم نے اعزاز کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ یعنی قوم کی طرف سے آپ کی عزت افزائی ہوئی ہے۔

آپ سب کو مجھ سے بہتر اس بات کا احساس ہے کہ ہم جس دنیا میں رہتے ہیں اس میں بعض اخلاقی قدریں ایسی ہیں جو بظاہر مستقل ہیں لیکن بعض مسلسل تغیر پذیری کی کیفیت میں رہتی ہیں۔ جو قدریں مستقل ہیں وہ تو آپ کا مذہب، تمدن یا قوم وملک سے وابستگی ہے۔ مگر جو قدریں مسلسل بدلتی رہتی ہیں وہ ہیں بین الاقوامی حالات جن کے خوش وناخوش اثرات سے کوئی بھی محفوظ نہیں۔ یہاں تک کہ اُن سے ہر معاشرے کی مستقل اقدار بھی متاثر ہوتی ہیں۔

اگر مذہبی نقطۂ نگاہ سے بات کی جائے تو آج کی دنیا میں حق کی ایسی کوئی تعریف نہیں جو سب انسانوں کے لیے قابل قبول ہو۔ مگر اس کے باوجود ہر مذہب نسل انسانی کی بنیادی وحدت اور انسانیت کی خدمت کی تعلیم دیتا ہے۔ جب حق کے وجود کے بارے میں سوچیں مختلف ہوں تو ایک دانشور کے لیے اور کوئی چارہ نہیں رہتا کہ اپنے روحانی عقیدے پر قائم رہتے ہوئے انسانیت ہی کی طرز پر سوچے اور انسانیت ہی کی فلاح وبہبود کے لیے غور وفکر کرے۔

کرۂ ارض پر سب کو اکٹھے رہنا ہے۔ مگر اس سیارے کے وسائل محدود ہیں۔ تاریخ عالم شاہد ہے کہ اگر ہم کوشش بھی کریں تو ایک دوسرے کو صفحۂ ہستی سے مٹا نہیں سکتے۔ البتہ ایک دوسرے کو ایذا ضرور پہنچا سکتے ہیں۔ اس لیے لازم ہے کہ ہم سب اپنے آپ میں وسیع النظری کی صفت کو

فروغ دیں، قوتِ برداشت پیدا کریں، اختلاف رائے کو رحمت کی بجائے زحمت نہ بنائیں، ایک دوسرے کے غم اور خوشیاں بانٹیں اور آپس میں ہمسایوں کی طرح رہنے کی عادت ڈالیں۔ ہمیں فکر کرنی چاہیے کہ ہمارے بعد ہمارے بچے ایسے سیارے کے وارث نہ بنیں جو طمع، نفرت اور تشدد کے باعث پاش پاش ہو چکا ہو اور جس میں بود و باش کے لیے گرد و نواح تنگ سے تنگ ہوتے چلے جائیں۔ بلکہ ہمیں ایسے مواقع پیدا کرنے کی خاطر جدوجہد کرنی چاہیے کہ وہ باہمی فلاح کے لیے علم اور حکمت کی سرحدوں کو آگے دھکیلتے چلے جائیں۔ تکنیکاتی ترقی کی تیز رفتاری، سکڑتے فاصلوں، ابلاغ کے فوری رابطوں اور کھلی سرحدوں کے سبب ایسا ممکن ہے کہ ہم ایک دوسرے کی مدد کر سکیں اور بہتری کی خاطر ایک دوسرے کی زندگیوں پر اثر انداز ہو سکیں۔ اگر دنیا بھر کے شاعر، ادیب اور دانشور تہیہ کر لیں تو امیر اقوام کو غریب اقوام کے معاشی استحصال سے روکا جا سکتا ہے اور یوں ہم اُس جہان کو تہہ و بالا کر سکتے ہیں جو انسان کو انسان کے خلاف غیر انسانی سلوک روا رکھنے کی ترغیب دیتا ہے۔

دنیا کے تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ انسانیت کی بقا کا انحصار ہر انسان کی اخلاقی جہت کی نشوونما پر ہے۔ بلکہ ہر مذہب اور تمدن کی عملی کوشش بھی یہی ہے کہ انسان اپنی شخصیت کے اخلاقی پہلو کا اظہار جب اور جہاں بھی موقع ملے کرتا رہے۔ پس ظاہر ہے انسانی یک جہتی کا آئیڈیل اجتماعی اخلاقی عمل کے ذریعہ ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

آج کی بدلتی ہوئی دنیا میں انسان کی بڑھتی ہوئی مشکلات کے اسباب کیا ہیں؟ بعض خطوں میں آبادی کا غیر متناسب پھیلاؤ، قدرتی ماحول کی رفتہ رفتہ بربادی، قومی ریاستوں کی آپس میں بداعتمادی، ہر انسان کا غیر محفوظگی اور غیر یقینی کے عالم میں زندگی بسر کرنے کا المیہ، خودکشیوں کی بہتات، تیسری دنیا کے ممالک میں غربت اور افلاس کا بڑھتے چلے جانا، گلوبلائیزیشن کے پرفریب نعرے اور بین الاقوامی معیشت کے غیر متوازن ہونے کے پس منظر میں امیر صنعتی ممالک کی ملٹی نیشنل اور ٹرانس نیشنل کارپوریشنوں کا نیا معاشی امپریلزم کا ظالمانہ نظام، تیسری دنیا کے مفلوک الحال، فاقہ زدہ کمر توڑ قرضوں کے بوجھ تلے پسے ملکوں کا بغیر کسی وجہ کے عسکری قوت کو بڑھانے کا رجحان اور بالآخر ہر سمت کسی نہ کسی نوع کی دہشت گردی کا خوف۔ کیا ان اسباب سے ظاہر نہیں ہوتا کہ ہم بد سے بدتر ہوتی ہوئی ایسی دنیا میں رہتے ہیں جہاں ہر انسان کی، خواہ وہ کہیں بھی ہو، اپنے اردگرد کے ماحول سے خوفزدگی کم ہونے کی بجائے دن بدن بڑھ رہی ہے اور جہاں تک بین الاقوامی سیاسی قائدین کا تعلق ہے، وہ مشرق کے ہوں یا مغرب کے، شمال کے ہوں یا جنوب کے،

ان مسائل کو سلجھانے میں قطعی طور پر ناکام رہے ہیں۔

عسکری دوڑ کو تو اقوام کی آپس میں بداعتمادی اور ہٹ دھرمی تقویت پہنچاتی ہے۔ دہشت گردی کی تعریف کے بارے میں اقوام عالم کی آراء میں اتفاق کا فقدان ہے۔ ایک کا دہشت گرد دوسرے کا اپنے وطن کی آزادی کی خاطر جدوجہد کرنے والا مجاہد ہے۔ مگر مسئلہ تعریف پر جھگڑنے کا نہیں۔ اقوام عالم دہشت گردی کے اسباب ختم نہیں کرتیں، اس قسم کے تشدد سے دنیا کو چھٹکارہ مل سکنا محال ہے۔ پس یہ خوف کا عالم مسلسل قائم رہے گا۔

اس تناظر میں پاکستانی ادب کا کردار کیا ہونا چاہیے؟ آپ جانتے ہیں کہ پاکستان بھی بعض ایسے مصائب سے دوچار ہے جن کا تیسری دنیا کے دیگر چھوٹے ممالک کو سامنا ہے۔ مگر بعض مسائل خصوصی طور پر ہمارے اپنے پیدا کردہ ہیں جنکی مثال دوسری اقوام میں کم ملتی ہے۔ مثلاً مذہبی منافقت، متشدد فرقہ واریت، سیاسی اور دیگر امور میں عدم رواداری، انسانی ہمدردی کا فقدان اور قومی انتشار۔ ان قومی مشکلات کے حل کے لیے ہمارے شاعر، ادیب یا دانشور دو راستوں میں سے کوئی ایک منتخب کر سکتے ہیں۔ ایک راہ تو فرار کی ہے اور دوسری، حالات سے نبرد آزما ہو کر انھیں بدل دینے کی۔ دراصل یہ دو نصب العین ہیں۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک مطلق ادبی نقاد کی حیثیت سے ان ہر دو نصب العین میں سے کونسا پسند فرمایا ہے۔ تفہیم القرآن میں مولانا مودودی سورۃ شعراء (۲۶: آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں وہ شاعر معتوب ہیں جو عشق بازی، شراب نوشی یا آوارگی کے مضامین بیان کریں۔ بازاری عورتوں یا کسی کی بہو بیٹی کے حسن کو موضوع سخن بنا کر پیش کریں۔ بقول اُن کے یہ وہ مادہ پرست اور دہریے شاعر و ادیب ہیں جو اخلاق کی بندشوں سے آزاد، جسمانی لطف و لذت کے پرستار، نیم حیوان قسم کی مخلوق ہیں جنھیں احساس نہیں کہ دنیا میں انسان کے لیے کوئی بلند تر مقصد ہو سکتا ہے۔ یہ وہی شکست خوردہ لوگ ہیں جو مشکلات کا مقابلہ کرنے کی بجائے انسان کو فرار کی راہ اختیار کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔

مگر جن شعراء و ادباء کو ان سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، وہ چار خصوصیات کے حامل ہیں۔ اوّل، یہ کہ مومن ہوں۔ دوم، اپنی عملی زندگی میں صالح ہوں۔ اخلاق کی بندشوں سے آزاد ہو کر جھک نہ مارتے پھریں۔ سوم، ذاتی طور پر اور اپنی تحریروں میں اللہ تعالیٰ کو اکثر یاد کرنے والے ہوں۔ اور چہارم، ذاتی اغراض کی خاطر کسی کی ہجو نہ کریں، نسلی، لسانی، قومی یا فرقہ وارانہ عصبیتوں کی خاطر

انتقام کی آگ نہ بھڑکائیں۔ مگر ظالموں کے مقابلے میں صداقت وانصاف کی حمایت میں زبان و قلم سے وہی کام لیں جو ایک مجاہد شمشیر سے لیتا ہے۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے ادب و آرٹ کے نقادِ مطلق کی حیثیت سے اپنے احکام قرآن مجید کے ذریعہ ہم تک پہنچائے ہیں۔ اُسی طرح سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمعصر شاعری پر حکیمانہ تنقید بھی احادیث میں ملتی ہے۔ آنحضورؐ نے شاعری کا معیار کیا نہ ہونا اور کیا ہونا چاہیے کہ بارے میں امراءالقیس اور عنترہ کے شاعرانہ کلام کو موضوع تبصرہ بنایا ہے۔ اسی تبصرہ کی روشنی میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

آرٹ میں جو کچھ خوب ہے، ضروری نہیں کہ وہ زندگی میں خوب سے مشابہت رکھتا ہو۔ شاعری دراصل ساحری ہے اور حیف ہے اس شاعر پر جو قومی زندگی کی مشکلات وامتحانات میں دلفریبی کی شان پیدا کرنے کی بجائے فرسودگی وانحطاط کو صحت اور قوت کی تصویر بنا کر دکھائے۔ اس کی ذمہ داری تو یہ ہے کہ فطرت کی لازوال دولتوں میں حیات وقوت کا جو حصہ اُسے ودیعت کیا گیا ہے، اس میں اوروں کو بھی شریک کرے۔ نہ کہ اٹھائی گیرا بن کر جو رہی سہی پونجی اس کے پاس ہے، اس کو بھی ہتھیا لے۔

اسی تنقید کے حوالے سے اقبال آرٹ کو حیات انسانی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ اس لیے ادب کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہیے کہ اس میں حیات بخشی کی صلاحیت کتنی ہے۔ ایسا ادب جو اس صلاحیت سے محروم ہو اقبال کے نزدیک حیات کش ہے۔ ان کی رائے میں تمام انسانی عمل کا منتہائے نظر شوکت، قوت اور جوش وخروش سے بھری زندگی کی تحصیل ہے۔ پس ارفع ادب وہی ہے جو انسان کی خوابیدہ قوت عزم کو بیدار کرے اور اُسے زندگی کی آزمائشوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی ترغیب دے۔ لیکن وہ سب کچھ جس کے اثر سے وہ اونگھنے لگے اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں اس کے گرد وپیش موجود ہیں، جن پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے، اُن کی طرف آنکھوں پر پٹی باندھ لے، انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔

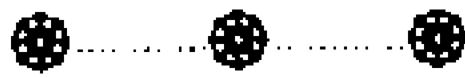
ارشاد ہوتا ہے:

آرٹ میں افیون نوشی کی کوئی گنجائش نہ ہونی چاہیے۔ یہ نعرہ کہ آرٹ برائے آرٹ یا آرٹ قائم بذات ہے، انفرادی واجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے اور اس لیے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوت دھوکہ دے کر چھین لی جائے۔

اس حقیقت سے انکار کرنا مشکل ہے کہ وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر قوموں کو ہر مشکل مرحلہ پر کسی نہ کسی نئے نصب العین کی تلاش ہوتی ہے اور ادب کے میدان

میں نیا نصب العین وہی خود شناس، بے خوف اور آزاد شخصیتیں متعین کرتی ہیں جو زندگی کی گہرائیوں کو منکشف کرنے کی اہلیت رکھتی ہوں اور ایسے نئے معیار دریافت کر سکنے کے قابل ہوں جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھ سکیں کہ ہمارے گرد و نواح دائمی نہیں بلکہ بدلے بھی جا سکتے ہیں۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں اقبال کی شاعری جس نصب العین کی پابند رہی اس کی وضاحت وہ شاعرانہ انداز میں یوں کرتے ہیں:

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا، وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا



ادیب۔ قوم پرستی اور لادینیت

اسلام گزشتہ تاریخ میں اپنی دینی عظمت کے دینوی اظہار کے لیے بارہا اپنا مخصوص معاشرتی نظام معرض وجود میں لایا ہے۔ پاکستان بھی اسی لیے منصۂ شہود پر آیا کہ اسلام کو برصغیر ہند میں اپنے مخصوص معاشرتی نظام کے قیام کے لیے ایک ریاست درکار تھی۔ پاکستان اس لیے معرض وجود میں نہیں آیا کہ ایک ریاست اسلامی نظام زندگی کی خواہاں تھی۔ پاکستان کے قیام کے لیے عملی جدوجہد کا آغاز ۱۹۴۰ء سے ہوا لیکن کیا آپ نے کبھی یہ سوچا ہے کہ اس جدوجہد میں ملت کے ادیبوں نے بحیثیت ایک گروہ کیا خدمات انجام دیں؟ ادیب کے بیشتر فرائض میں سے ایک فرض یہ بھی ہے کہ جس ملت میں وہ پیدا ہوا اس سے وفاداری کا دم بھرے اسے اس کے مسائل سلجھانے میں مدد دے یا اسے ایسے جامع نظریے پیش کرتا رہے جن کے اطلاق سے وہ اپنی اجتماعی زندگی کی مشکلات کا حل تلاش کر سکے۔ لیکن بدقسمتی سے ہمارے ادیبوں نے اس سلسلہ میں تاحال کوئی نمایاں خدمت انجام نہیں دی لہٰذا پاکستان کو نظریات کے فقدان کی وجہ سے بے حد نقصان پہنچا ہے۔

حوادث اور سیاست

عموماً ملکوں کی تباہی کا باعث حوادث قرار دیتے جاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں گزشتہ دس برس کے عرصہ میں یہ حوادث سیاست دانوں کی صورت میں رونما ہوئے اس دور میں اصطلاح ''سیاست'' کے معانی سازش، عیاری یا جعل سازی ٹھہرے اور ''نصب العین'' سے مراد اپنے حریف کو کرسی اقتدار سے گرانا یا اُسے نیچا دکھانا لی گئی۔ نتیجتاً ملت مایوس ناامید، بےبس اور لاچار محسوس کرنے لگی اور پاکستان بےیقینی، بےاعتمادی، بےاطمینانی اور بےچینی کے تاریک دور سے گزرا۔ بہرحال حالیہ انقلاب نے ہمیں گرنے سے بچا لیا ہے اور ہم ایک بار پھر اس مقام پر آ کھڑے ہوتے ہیں جہاں سے ہم نے ابتدا کی تھی۔ اب ناامید اور مایوس بن کر بیٹھ رہنے کی بجائے ہمیں چاہیے کہ اپنی تخلیقی اور تعمیری صلاحیتوں کو بیدار کریں اور اپنے فن کو ملت کی فلاح و

بہبود کے لیے وقف کر دیں تا کہ پاکستان ایک درخشاں آیندہ کی توقع رکھ سکے۔

اسلام کے نزدیک ملت کی اہمیت کیا ہے؟ اندازہ لگائیے کہ سنہ اسلامی کی ابتدا تب ہوئی ہے جب کہ پیغمبر اسلامؐ چند مسلمانوں کی معیت میں مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ پہنچتے ہیں اور وہاں ایک ایسا معاشرتی نظام قائم کرتے ہیں جو سیاسی لحاظ سے قطعی آزاد اور خودمختار ہوتا ہے دوسرے لفظوں میں سنہ ہجری اس وقت شروع ہوا یا اسلامی تاریخ کی ابتدا تب ہوئی جب کہ اسلام نے اپنے مخصوص معاشرتی نظام کے قیام کے لیے ایک ریاست حاصل کر لی تھی۔ سنہ ہجری سنہ عیسوی کے برعکس، پیغمبر اسلامؐ کے یوم پیدائش سے شروع نہیں ہوتا نہ ان کے یوم وفات سے شروع ہوتا ہے نہ اس وقت سے جب کہ پیغمبر اسلامؐ پر قرآن مجید نازل ہونا شروع ہوا۔ یہ تاریخی حقیقت اس امر کی شاہد ہے کہ ہر مسلمان کی انفرادیت اس کے ایک بے مثل جماعت کے رکن ہونے میں مضمر ہے۔ کسی بھی مسلمان کو اگر ملت اسلامیہ سے منقطع کر کے دیکھا جائے تو اس کی کوئی انفرادی حیثیت نہیں رہتی۔ شاعر، ادیب یا فنکار اگر ملت سے وفاداری کا دم بھرنے کی بجائے اپنے وطن سے وفا داری کا دم بھرے تو ملت اُس کے فن سے مستفید نہ ہو سکے گی اور جس فن سے ملت مستفید نہیں ہو سکتی وہ فن دیرپا نہیں ہو سکتا۔ وقت اُسے آپ ہی سے آپ معدوم کر دے گا اسلام نے جس تمدن کی تخلیق و تعمیر کی اُس کی امتیازی خصوصیت اس کا اسلامی ہونا ہے۔ اسلامی ادیب، اسلامی فنون لطیفہ، اسلامی تاریخ، اسلامی فلسفہ، اسلامی اخلاقیات، اسلامی تصوف، اسلامی دینیات، غرضیکہ ہر وہ فن جس نے دنیائے اسلام میں نشو و نما پائی اسلام سے اثر قبول کیے بغیر نہ رہ سکا۔

ادبی تنقید کا معیار

وہ شاعر یا ادیب جو اپنے فن سے وفاداری کا دم بھرتے ہوئے ملت سے لاتعلق ہو جائیں ان کے لیے یا ان کے فن کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید کی سورۃ شعراء میں ایسے شاعروں اور ادیبوں کی مذمت اور تذلیل کی ہے لیکن وہ شاعر اور ادیب اللہ تعالیٰ کو عزیز ہیں جن کے بارے میں فرمایا گیا ہے: "الذین امنوا و عملوا الصلحت و ذکروا اللّٰہ کثیرا وا انتصرو من بعد ما ظلموا" [شعراء: ۲۲۷] پیغمبر اسلامؐ نے اپنی زندگی میں ادبی تنقید کا ایک معیار قائم کیا اور ہر وہ شاعر یا ادیب جس نے اپنا فن ملت کی خدمت کے لیے وقف کر دیا تھا اُسے تحسین کی نگاہ سے دیکھا۔

اٹھارویں صدی کے اختتام پر داخلی کمزوریوں کی وجہ سے دنیائے اسلام کے بیشتر حصوں پر

مغربی نو آبادیاتی طاقتیں مسلط ہو گئیں۔مغرب سے براہ راست تعلق کے باعث جو نئے نظریات دنیائے اسلام میں در آئے ہیں اُن میں سب سے زیادہ نمایاں ''قوم پرستی'' (نیشنلزم) اور ''لادینیت'' (سیکولرازم) کے غیر اسلامی نظریے تھے۔اسلام چونکہ بجائے خود جامد نہ تھا اس لیے اس نے ان خارجی نظریات کو ایک منفعل قبول کنندہ کی حیثیت سے قبول نہ کیا بلکہ جدید نظریے صرف اس حد تک قبول کیے گئے جس حد تک اسلام ایک زندہ اور متحرک قوت کے اعتبار سے انھیں اپنے اندر جذب کر سکتا تھا۔انیسویں صدی کے اسلامی ہند کے شاعروں اور ادیبوں نے اس سلسلہ میں نمایاں خدمات انجام دیں۔انھوں نے اسلامی ہند کی تاریخ میں پہلی مرتبہ اپنا فن ملت کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دیا۔انیسویں صدی کے اسلامی ہند میں مولانا حالی کو ممتاز مقام اسی لیے حاصل ہے کہ انھوں نے ملی ادب کی بنیاد رکھی۔یہی ملی ادب بیسویں صدی کے اوائل میں علامہ اقبال کے ہاتھوں ایک ایسے مقام پر پہنچا جس کی مثال کم از کم اسلامی ہند کی تاریخ میں ملنا محال ہے۔

بیسویں صدی کے مسلمان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ مغربی نظریات کی پیداوار ہے سراسر غلط ہے۔جدید مسلمان نے خارجی اثرات صرف اُس حد تک قبول کیے ہیں جس حد تک اسلام نے انھیں اپنے اندر جذب کیا اُس سے زائد نہیں کیونکہ جدید مسلمان مغرب سے کہیں زیادہ اسلام سے متاثر ہوا ہے اور وقت کے نئے تقاضوں کے پیش نظر دن بدن مزید متاثر ہو رہا ہے۔

لادینیت قابل قبول نہیں

جہاں تک مغربی تصور ''لادینیت'' یا سیکولرازم'' کا تعلق ہے اسے جدید مسلمان قبول نہیں کر سکتا کیونکہ یہ اصول مسیحیت میں روح اور مادہ کی بنیادی دوئی کے باعث ظہور میں آیا اور اسی کی وجہ سے مغربی ممالک کے باشندوں کی اجتماعی زندگی یعنی ان کی سیاست سے دین بالکل خارج ہو گیا۔البتہ محض نظم و نسق کی سہولتوں کی خاطر اسلامی ریاست میں شعبہ دینیات کو دوسرے شعبوں سے الگ رکھنا جدید مسلمان کے لیے کوئی نیا تصور نہیں کیونکہ اس کی مثالیں تاریخ اسلام میں موجود ہیں۔جدید مسلمان ایسے کسی اصول کو قبول کرنے کا خیال تک بھی نہیں کر سکتا جس کا مقصد ملت کی اجتماعی زندگی سے اسلام کو خارج کرنا ہو۔

قوم پرستی

اسی طرح جدید مسلمان نے ''قوم پرستی'' کے نظریے یا نیشنل ازم کو بھی اس کی مغربی ہیئت میں قبول نہیں کیا کیونکہ اسلام ایسے اصول کے خلاف ہے جو انسانی اتحاد کی بنیاد خالصتاً نسل، رنگ،

ذات پات، زبان یا علاقائی حدود پر رکھے، دراصل یہ اصول سیاسی مملکت کی حیثیت سے جو دعوے کرتا ہے وہ اسلامی تعلیمات کے سراسر برعکس ہیں۔ البتہ حب وطن، یعنی اپنے وطن، اعتقادات، تاریخی روایات یا تمدن کی خاطر جان تک قربان کر دینے کا جذبہ جدید مسلمان کے ایمان کا لازمی جزو ہے۔ اسلام کا بنیادی اصول توحید ہے جو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر ایک توحیدی کیفیت پیدا کر دینی چاہتا ہے، پس جدید اسلامی ممالک کو "قوم پرستی" کی بجائے "مسلم قوم پرستی" کے اصول نے متاثر کیا۔ اس اصول سے مراد ان لاتعداد قوموں کی سیاسی آزادی لی گئی جو مختلف زبانیں بولنے کے باوجود اسلام پر ایمان رکھتی ہیں اور ان علاقوں میں آباد ہیں جو بحیثیتِ مجموعی دنیائے اسلام کہلاتی ہے۔ بلکہ اس بات کا خیال کیا گیا کہ سیاسی آزادی مساوات اور اتحاد کے اسلامی اصولوں سے متصادم نہ ہونے پائے کیونکہ یہ دونوں اصول مسلمانوں کے دین اور تمدن کی روح ہیں۔ آج ایرانی "قوم پرستی" خالصتاً "شیعہ مسلم قوم پرستی" ہے۔ عربی "قوم پرستی" کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ عربستان کی تحریک کو اسلام سے جدا کر سکنا ناممکن ہے۔ ترکیہ میں بھی ترکی قومیت کا رتبہ صرف ترک مسلمان کو حاصل ہے یہودی اور عیسائی ترکوں کو وہ مقام حاصل نہیں۔ ۱۹۵۵ء کے استنبول کے بلووں نے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں کر دی ہے کہ ترک مسلمان غیر اسلامی عناصر کو ترک "قوم پرستی" یا نیشنل ازم کے اصول کے تحت اپنے اندر جذب کرنے پر تیار نہیں ہیں سو ظاہر ہے کہ عہد حاضر کے ہر اسلامی ملک میں "قوم پرستی" کا اصول اپنی مغربی ہیئت میں نہیں بلکہ "مسلم قوم پرستی" کے اصول کی صورت میں نمودار ہوا ہے۔

آج ایک طرف تو انسان تسخیر کائنات کے لیے عملی منصوبے بنانے میں مصروف ہے اور کوئی عجب نہیں کہ اس صدی کے اختتام تک وہ قمر مریخ، مشتری یا زہرہ ایسے کسی سیارہ تک جا پہنچے دوسری طرف اس انسان نے اپنی تباہی اور ہلاکت کے لیے ایسے آلے بھی ایجاد کر لیے ہیں کہ ہر کوئی لرزہ براندام ہے۔ غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ انسانی تاریخ کے اس ہولناک دور میں جس میں سے ہم سب گزر رہے ہیں کیا مغربی قومیں "قوم پرستی" اور "لادینیت" کے اصولوں پر قائم رہ سکیں گی؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ اصول جو پچھلی دو صدیوں میں یورپ نے ایشیا میں پھیلائے آج یورپ خود انھی اصولوں سے خوفزدہ و ہراساں ہے۔ یورپی قوموں کو احساس ہو چکا ہے کہ نسلی، لسانی اور علاقائی حدود پر انسانیت کی تقسیم تباہ کن ہے۔ اسی بنا پر وہ ایک دوسرے سے رابطہ و اتحاد قائم کرنے کی فکر میں ہیں اور اس غرض کے لیے مسیحیت کا احیا عمل میں لانے کی کوشش کر رہی ہیں۔

مسلم قوم پرستی

پاکستان کے تخیل کی بنیاد ''مسلم قوم پرستی'' کے اصول پر رکھی گئی اور اسی اصول کی تشریح کے لیے برصغیر ہند میں ''دو قوموں کا نظریہ'' پیش کیا گیا۔ بیشتر معترضین الزام لگاتے ہیں کہ یہ نظریہ قائداعظم محمد علی جناح کے ذہن کی اختراع تھی۔ اور اس کا مسلمانان ہند کی تاریخ میں کوئی وجود نہیں ہے حالانکہ یہ مسئلہ اسی وقت پیدا ہو گیا تھا جب مسلمان محمد بن قاسم کی زیر قیادت بحیثیت فاتح ہندوستان میں وارد ہوئے۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کی ایک دوسرے سے بے تعلقی کے سلسلہ میں آپ کے سامنے البیرونی کی مشہور و معروف تصنیف کتاب ہند میں سے چند اقتباسات کا ترجمہ پڑھ کر سنانا چاہتا ہوں۔ البیرونی سلطان محمود کی معیت میں نویں صدی کے اختتام پر ہندوستان آئے۔ اپنی تصنیف میں ہندوؤں کی عادات اور رواجات کا مسلمانوں کی عادات اور رواجات سے مقابلہ کرتے ہوئے وہ تحریر کرتے ہیں: ''کوئی شخص ممکن ہے یہ سمجھے کہ ہندوؤں نے دانستہ طور پر ان رسوم کو بالکل الٹ دیا کیونکہ ہمارے رسوم ان کے رسوم سے ملتے جلتے نہیں بلکہ الٹ ہیں اور اگر ان کی کوئی رسم یا رواج ہم سے ملتا جلتا ہے تو اس کا مقصد ان سے بالکل الٹ ہو گا۔

پھر البیرونی ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک دوسرے سے علیحدگی اور بے تعلقی کی وجوہات بیان کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

ان کی ساری مذہبی جنون پرستی کا نشانہ وہ لوگ بنتے ہیں جو ان میں سے نہیں ---- یعنی تمام بیرونی افراد کے خلاف۔ یہ لوگ انھیں ملیچھ یا ناپاک تصور کرتے ہیں اور ان سے کسی قسم کا تعلق رکھنا نہیں چاہتے خواہ یہ باہمی شادی بیاہ کا تعلق ہو یا ساتھ کھانے اور پینے کا۔ کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح وہ پلید ہو جائیں گے وہ ہر اس چیز کو ناپاک سمجھتے ہیں جو کسی غیر ہندو کے پانی یا آگ سے تیار کی گئی ہو اور کوئی گھر ان دو چیزوں سے خالی نہیں ہو سکتا...... وہ کسی ایسے شخص کو بلانے کے مجاز نہیں جس کا ان سے کوئی تعلق نہ ہو خواہ وہ ان کا مذہب قبول کرنے کی طرف مائل ہی کیوں نہ ہو۔ ان امور کے سبب ان سے کسی قسم کا تعلق قائم رکھنا ناممکن ہے اور اسی کے باعث ان میں اور ہم میں ایک وسیع خلیج حائل ہے۔

ان خیالات کا اظہار آج سے قریب قریب ایک ہزار سال پیشتر کی گیا۔ برصغیر ہند کی تاریخ میں کئی مرتبہ اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوششیں بھی کی گئیں مگر یہ کوششیں ناکام ثابت ہوئیں۔ سولھویں صدی میں اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے شہنشاہ اکبر نے اسلام کو خیرباد کہا اور ہندو اور مسلم دونوں قوموں کو ایک دوسرے میں خلط ملط کرنے کی کوشش کی لیکن یہ کوشش ناکام رہی پھر

سترہویں صدی میں شہنشاہ اورنگ زیب نے اس مسئلہ کو حل کرنا چاہا اور حکمران مسلمان اقلیت کو پوری شدت کے ساتھ ہندوؤں پر حاوی کر دیا جس کی وجہ سے محکوم ہندو اکثریت شہنشاہ اورنگ زیب سے ناراض ہو گئی لہٰذا یہ کوشش ناکام ثابت ہوئی۔ مغل سلطنت کے زوال کے بعد انیسویں صدی میں ہندوستان پر انگریز تسلط کے دور میں سر سید احمد خاں کو بھی اسی مسئلہ کی موجودگی کا احساس ہوا بعد میں بیسویں صدی کے اوائل میں مولانا محمد علی نے بھی محسوس کیا کہ ہندوستان میں دو قومیں آباد ہیں۔ علامہ اقبال کو چونکہ علم تھا کہ اپنی دینی عظمت کے دنیوی اظہار کے لیے اسلام گزشتہ تاریخ میں بارہا اپنا مخصوص معاشرتی نظام وجود میں لاتا رہا ہے اس لیے انھوں نے اعلانیہ کہہ دیا کہ مسلم قوم کے لیے ایک جدا ریاست کی ضرورت ہے مگر برصغیر ہند کی تاریخ کو یہ علم کیونکر ہو سکتا تھا کہ وہ مسئلہ جو محمد بن قاسم کے ہندوستان میں وارد ہونے سے پیدا ہوا اور جسے اکبر اور اورنگ زیب جیسے مطلق العنان شہنشاہ حل کرنے میں ناکام رہے اُس مسئلہ کو کامیابی کے ساتھ حل کرنے کا سہرا خداوند تعالیٰ نے قائداعظم محمد علی جناح کے لیے مخصوص کر رکھا ہے۔ قائداعظم نے فرمایا:

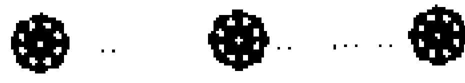
> ہندو اور مسلمان دو مختلف مذاہب، فلسفہ، سماجی رسوم اور ادب سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ نہ آپس میں بیاہ کرتے ہیں نہ ایک ساتھ بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں اور بلاشبہ ان کا تعلق مختلف تمدنوں سے ہے جو دو م خیالات اور تصورات پر مبنی ہیں ایک مسلمان ہندو مذہب کے مطابق ناپاک اور ملیچھ ہے اور ہندو کو ان کے ساتھ کسی قسم کے معاشرتی، مذہبی، ثقافتی یا کسی اور قسم کے روابط قائم نہیں کرنا چاہییں، اس طرح گویا مسلمان ایک جداگانہ معاشرتی نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ جو مذہبی ہی نہیں بلکہ سماجی طور پر بھی مختلف ہے۔ اور وہ اس جداگانہ اور مخالف نظام کے تحت مذہبی، معاشرتی اور ثقافتی زندگی بسر کرتا ہے۔ گزشتہ ایک ہزار برس سے مسلمان ایک مختلف دنیا، جدا سوسائٹی اور مختلف فلسفہ و عقیدہ کے تحت زندگی بسر کر رہے ہیں۔

البیرونی کے مشاہدات جو میں نے آپ کے سامنے پیش کیے اور قائداعظم کے ارشادات میں ایک ہزار سال کا وقفہ ہے۔ اب آپ خود اندازہ لگا لیجیے کہ برصغیر ہند میں جب ہندو اور مسلمان ایک ہزار سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بھی ایک دوسرے کے قریب نہ آ سکے تو دو قوموں کا نظریہ قائداعظم کے ذہن کی اختراع کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے۔

میری آپ سے مودبانہ التماس ہے کہ ''مسلم قوم پرستی'' کے بنیادی اصول کو ہمیشہ اپنے ذہن کی آنکھ کے سامنے رکھیے کیونکہ اسی اصول کی بدولت پاکستان معرض وجود میں آیا۔ آج اگر ہم نے اس اصول کو خیر باد کہہ دیا یا اس کی بجائے ہم کسی اور اصول پر بیعت لے آئے تو وہ عمارت

جسے لاتعداد قربانیوں کے بعد ہم نے تعمیر کیا ہے منہدم ہو جائے گی۔ پاکستان جیسے میں نے ابھی ابھی عرض کیا ہے اس لیے معرض وجود میں آیا کہ اسلام کو برصغیر ہند میں اپنے مخصوص معاشرتی نظام کے قیام کے لیے ایک ریاست درکار تھی۔ اسی بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے ۱۲ر مارچ ۱۹۴۹ء کے روز قراردادِ مقاصد پیش کی گئی جسے ساری ملت کی تائید حاصل ہوئی۔ آج چونکہ ایک بار پھر ہم اس مقام پر آ کھڑے ہوئے ہیں جہاں سے ہم نے ابتدا کی تھی اس لیے آگے قدم بڑھانے کی خاطر قراردادِ مقاصد کو از سرِ نو ہماری تائید کی ضرورت ہے۔

سب سے آخر میں مَیں آپ سے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ جس طرح ہمارے مسائل نئے ہیں، اسی طرح ہمارے خوف اور خدشے بھی نئے ہیں۔ ہماری امیدیں بھی نئی ہیں اور ہماری خواہیں بھی نئی ہیں۔ ہمارے مسائل کو حل کرنے کے لیے روشن دماغی تنہا کافی نہیں، نہ محض خود اعتمادی انھیں سلجھا سکتی ہے۔ اپنے قلوب میں یقینی وایمان کی شمع فروزاں کیجیے اور اپنا فن ملت کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دیجیے۔ ایسے موضوع تلاش کیجیے جو پاکستان کے باشندوں میں فرقہ وارانہ نفرت وحقارت یا صوبائی تعصب پھیلانے کی بجائے ان میں باہمی محبت اور یگانگت کے جذبات پیدا کریں۔ مسلمانوں نے جس ہمت اور حوصلہ سے گذشتہ دور کے مصائب کا سامنا کیا ہے اس کی بیسیوں زندہ مثالیں موجود ہیں، کیا ان مثالوں کو دہرا کر ملی استقلال بلند نہیں کیا جا سکتا؟ ایسے موضوع تلاش کیجیے جو ہماری قبیح رسومات کا قلع قمع کر سکیں۔ ایسے موضوع تلاش کیجیے جو پاکستان کی عوام کی فلاح و بہبود کے لیے حکام کو بیدار رکھ سکیں۔ ایسے موضوع تلاش کیجیے جن سے پاکستان بحیثیت ایک ریاست ہر لحاظ سے مستحکم ہو سکے۔ چونکہ ہمارا ایک مخصوص تمدن ہے۔ اس لیے ادیبوں کے لیے ضروری ہے کہ وقت کی جدید ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہماری اس مخصوص تمدنی اور معاشرتی زندگی کی قدروں کا تعین کریں۔ جو موضوع تعمیری ادب کے لیے مناسب ہیں وہی موضوع ہر تعمیری فن خواہ وہ مصوری ہو، ثقافتی ہو، یا سنگ تراشی ہو، کے لیے بھی منتخب کیے جا سکتے ہیں۔ ہم نے پاکستان اس لیے حاصل کیا ہے کہ ہم مسلمان ہیں اس لیے ہمارا ادب تعمیری ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی بھی ہونا چاہیے۔ ادیب کا اصل مقصد، جیسے میں عرض کر چکا ہوں زندہ ملت کے اجتماعی ارتقاء کے لیے اسباب بہم پہنچانا ہے۔ جب ہمارے ادیب یہ سمجھ جائیں گے تو پاکستان میں نظریات کا فقدان نہیں بلکہ نظریات کی فراوانی ہوگی۔



اپنا گریبان چاک اور شریف کنجاہی

شریف کنجاہی ہماری ادبی دنیا کی ایک معروف شخصیت ہیں۔ مگر اپنا گریبان چاک پر تبصرہ کرتے وقت، معلوم ہوتا ہے، انھوں نے کتاب پر تبصرہ کرنے کی بجائے زیادہ تر خاندان اقبال کے بارے میں صحیح یا غلط معلومات حاصل کرنے پر زیادہ زور دیا ہے اور جواز یہ پیش کیا ہے کہ اس خود نوشت کے بعد شاید خاندان اقبال سے تعلق رکھنے والا کوئی فرد اس گھرانہ کے ماضی و حال کی باتیں اعتبار سے نہ لکھ سکے۔

تبصرہ سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کے سوانح حیات کے بارے میں میری کتاب بعنوان زندہ رود ان کی نظروں سے نہیں گزری۔ (حال ہی میں اس کا نیا ایڈیشن بمعہ تصاویر سنگ میل پبلشرز لاہور نے شائع کیا ہے) چونکہ وہ کتاب حضرت علامہ کی سوانح عمری ہے، اس لیے تصاویر میں اُن کے جنازے کی تصویریں بھی ہیں، ان لوگوں کا ذکر بھی ہے جو شریک جنازہ تھے اور اس شخصیت کا بھی جس نے شاہی مسجد میں نماز جنازہ پڑھوائی۔ میری خود نوشت میں ان باتوں کا ذکر تفصیل سے اس لیے نہیں کیا گیا کہ زندہ رود میں کر دیا گیا ہے۔

زندہ رود میں اس بات کا ذکر بھی موجود ہے کہ اقبال کی وفات کے وقت وجود میں لائی گئی اُن کے بعض احباب پر مشتمل کمیٹی نے حکومت پنجاب سے موجودہ جگہ پر قبر تعمیر کرنے کی اجازت مانگی مگر سر سکندر حیات نے اجازت نہ دی۔ اس پر معتبرین شہر کا ایک ڈیلی گیشن سر ہنری کریک گورنر پنجاب سے ملا، جس کی خصوصی اجازت سے موجودہ مقام پر قبر بنائی گئی۔ خدا جانے شریف کنجاہی کو یہ معلومات کس نے بہم پہنچائیں کہ سر سکندر حیات نے موجودہ جگہ پر قبر تعمیر کرنے کی اجازت اس خفیہ ہدایت یا شرط پر دی کہ تکفین و تدفین کی تصویریں نہ لی جائیں یا یہ نہ تحریر کیا جائے کہ نماز جنازہ کس جنازہ خواں نے پڑھائی۔

شریف کنجائی کے اپنے تصور میں علامہ اقبال کے طویل ماتمی جلوس میں اُن کی ''روح'' تنہا

دکھائی دی کیونکہ اُن کے ماں باپ پہلے سے مر چکے تھے۔ اور زندہ لوگوں میں کوئی نہیں تھا جسے اپنا کہا جاسکے۔ اُن کی تحقیق کے مطابق علامہ اقبال اور ان کے برادر بزرگ (شیخ عطا محمد) کی آپس میں دوری تھی۔ خدا جانے انھوں نے یہ افسانہ کہاں سے تراشا ہے۔ اقبال کی نماز جنازہ پڑھ چکنے کے بعد کئی گھنٹوں تک ان کی میت قبر کے قریب رکھی گئی کیونکہ ان کے برادر شیخ عطا محمد اور ان کی دو زندہ بہنوں نے سیالکوٹ اور وزیر آباد سے آنا تھا۔ ان کی آمد کے بعد یا اقبال کے چہرے کے دیدار کے بعد تقریباً رات کے دس بجے انھیں دفنایا گیا۔

علامہ اقبال کے اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد سے اختلاف کے اسباب بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے کہ شیخ عطا محمد، آفتاب اقبال کو اپنی دامادی میں لینا چاہتے تھے اور اقبال کو یہ بات پسند نہ تھی۔ یہی بات دونوں بھائیوں میں دوری پیدا کر گئی۔ اس لیے بڑے بھائی کو سرپرستوں میں شامل نہیں کیا گیا۔ پھر ارشاد ہوتا ہے کہ ممکن ہے آفتاب کو قریب کرنے کا راز اعجاز ہی کے ذریعہ افشا ہوا ہو کہ کسی داخلی سبب سے وہ اپنی بہن اکبری بیگم کو بھی پسند نہیں کرتے تھے اور آفتاب کو بھی۔ اسی طرح فرماتے ہیں کہ اقبال کی پے در پے شادیوں کے سبب اُن کے اپنے والد سے بھی اختلاف بڑھتے چلے گئے لہٰذا والد کی وفات پر اقبال نے کوئی مرثیہ نہیں لکھا۔

معلوم ہوتا ہے شریف کنجاہی خاندان اقبال کے بارے میں تانک جھانک کرنے والوں یا غلط سلط افسانے گھڑنے والوں کے بیانات پر بغیر کسی تحقیق کے اعتماد کرنے کے خوگر ہیں۔ اقبال کے خاندان کے بعض افراد نے بعض صحیح اور بعض غلط باتیں اقبال یا ان کے دیگر افراد خانہ سے منسوب کر رکھی ہیں۔ تحقیق کا صحیح طریقہ تو یہ ہے کہ افسانوں میں حقیقت تلاش کرنے کی کوشش کی جائے نہ کہ حقیقت کو رد کر کے سستی شہرت حاصل کرنے کی غرض سے افسانوں کو نئے انکشافات کا لبادہ پہنا کر آگے بڑھا دیا جائے۔ ارشاد ہوتا ہے:

> مذکورہ تصنیف میں لکھا ہوا ہے کہ مئی ۱۹۲۶ء کی ایک شام کو (جب جاوید صاحب اڈھائی برس کے تھے) قائداعظم اور ان کی ہمشیرہ بغرض ملاقات آئے تھے اور جاوید صاحب کی آٹوگراف پر قائد اعظم نے دستخط بھی کئے تھے۔ ادھر اسی قسم کی ایک ملاقات کا ذکر بیگم رشیدہ آفتاب نے ۱۹۹۹ء میں شائع کی جانے والی اپنی تصنیف میں آفتاب اقبال صاحب کے حوالے سے کیا تھا۔ قاری یہ وضاحت چاہتا ہے کہ وہ ملاقات دونوں بھائیوں میں سے کس کی ہوئی تھی۔ اگر قائداعظم نے آٹوگراف دیا تھا تو اس کا عکس ضرور اس تصنیف کی حمایت میں ہونا چاہیے تھا۔

شریف کنجاہی کو ان کی نظر نے دھوکہ دیا کیونکہ مذکورہ تصنیف میں ''مئی ۱۹۲۶ء'' نہیں بلکہ

''مئی ۱۹۳۶ء'' تحریر ہے اور تب میری عمر ''چار برس'' نہ تھی بلکہ میرے سال پیدائش ۱۹۲۴ء کے مطابق ۱۹۲۶ء میں تو میری عمر ''دو سال'' بنتی ہے۔ خیر، جہاں تک میری آٹو گراف بک میں قائداعظم کے دستخط کا تعلق ہے، اس کا عکس مختلف اخباروں اور رسالوں میں چھپ چکا تھا۔ بلکہ بعض ٹیلی وژن چینلز نے اُسے ٹیلی کاسٹ بھی کیا۔ اس لیے خودنوشت میں اُسے شائع کرنا ضروری خیال نہ کیا گیا۔ اُس کی فوٹو کاپی ماہنامہ سخن میں اشاعت کے لیے ارسال ہے۔

شریف کنجاہی نے جو استفساری باتیں اپنے تبصرے میں لکھی ہیں یا جو مزید وضاحتیں مجھ سے طلب کی ہیں، اُن کے بارے میں بھی عرض ہے:

۱۔ ارشاد ہوتا ہے کہ ۲۱ر اپریل ۱۹۴۶ء کو ریڈیو لاہور سے میرے نشریہ اقبال بحیثیت ایک باپ کا پس منظر یہ تھا کہ خضر وزارت کو مسلم لیگی ریلا بہا کر لے گیا اور شاید یوں جاوید کو موقع ملا یا موقع دیا گیا کہ اپنے باپ کے بارے میں لوگوں تک اپنے تاثرات پہنچائیں۔ فرماتے ہیں کہ اس میں مرحوم سجاد حیدر اور عبدالسلام خورشید کا دخل تھا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال اس کی وضاحت کر دیں تا کہ تاریخ کا مصدقہ حصہ بن سکے۔

حضور والا! ان ایام میں رسالہ ادب لطیف میں یا ریڈیو لاہور سے ایک ترقی پسند ادیب کی حیثیت سے میرے ڈرامے اکثر براڈ کاسٹ ہوتے تھے۔ ان میں سے بعض میں امتیاز علی تاج مرحوم اور رفیع پیر مرحوم نے بھی حصہ لیا۔ اسی طرح نشریہ اقبال بحیثیت ایک باپ ایک ادب پارے کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ اُس کا نہ تو کوئی سیاسی پس منظر تھا نہ اس میں ریڈیو اسٹیشن کے ملازمین کا کوئی عمل دخل تھا۔ (یہ نشریہ کئی مرتبہ براڈ کاسٹ ہوا۔ اور اس کا ترجمہ انگریزی، جرمن، فارسی اور عربی زبانوں میں شائع ہوا۔ اب یہ نشریہ میری تصنیف مئے لالہ فام میں شامل ہے۔ جہاں تک اس زمانہ میں تحریر کردہ ڈراموں، افسانوں اور مقالوں کا تعلق ہے وہ میری تصنیف جہانِ جاوید میں سنگ میل پبلی کیشنز لاہور نے شائع کر دیئے ہیں)

۲۔ شریف کنجاہی کے خیال میں میرا یہ بیان کہ میری ماں کے گھر کے اخراجات سے بچائے ہوئے روپوں سے زمین خریدی گئی جس پر ''جاوید منزل'' تعمیر ہوئی، ڈاکٹر صفدر محمود کے مضمون علامہ اقبال کی آمدنی کی روشنی میں وضاحت طلب ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ زمین اور گھر اقبال نے اپنی آمدنی سے بنوایا ہوگا کیونکہ وہ متوسط حال طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ مگر ''اقبال نے چھاچھ کو پھونک کر پیا کہ اس وقت ان کی تینوں بیویاں زندہ تھیں اور

وراثت کے کتنے ہی جھگڑے آپ کے چشم و گوش کی آزمائش بنے ہوں گے۔'' مزید فرماتے ہیں کہ یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ ''ہبہ نامہ'' اور ''کرایہ نامہ'' بغیر کسی گواہ کے بھی مصدقہ اور قابل قبول گنے جاتے ہیں۔ مگر وہ کون لوگ تھے جنھوں نے دستخط کئے لیکن اس اعتماد و اعزاز کو نمایاں نہ کیا گیا۔

میں نہیں جانتا کہ شریف کنجاہی کے علم میں یہ بات ہے کہ نہیں کہ ''جاوید منزل'' اب ''اقبال میوزیم'' ہے جس میں علامہ اقبال کے تمام مسودات، اہم کاغذات، کپڑے ان کے استعمال میں آنے والا سامان وغیرہ قرینے سے رکھا گیا ہے۔

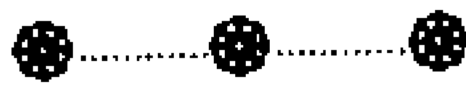
کاغذات میں ''ہبہ نامہ'' اور ''کرایہ نامہ'' بھی محفوظ ہیں۔ میرے علم کے مطابق زمین والدہ کے گھر کے اخراجات سے بچائے ہوئے روپوں اور اُن کے کچھ زیورات کی فروخت سے حاصل شدہ رقم سے خریدی گئی تھی۔ اسی سبب جب گھر ''جاوید منزل'' تعمیر ہوا تو انھی کی ملکیت تھا۔ اپنی وفات سے پیشتر گھر ''جاوید منزل'' میری والدہ نے میرے نام ہبہ کر دیا۔ میرے والد تحریری ''کرایہ نامہ'' کے تحت کرایہ دار کی حیثیت سے ''جاوید منزل'' میں رہتے تھے۔ میری والدہ کی وفات کے وقت اقبال کی ایک بیوی بقید حیات تھیں، یعنی والدہ آفتاب اقبال، جن سے ایک مدت سے ان کی علیحدگی تھی۔ جہاں تک میرے بھائی آفتاب کا تعلق ہے، اقبال کے ہر کسی جاننے والے کو معلوم ہے کہ باپ بیٹے کے تعلقات اچھے نہ تھے۔ جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے میں نے اپنے والد کی زندگی میں بھائی آفتاب کو کبھی میکلوڈ روڈ والے گھر یا ''جاوید منزل'' میں آتے جاتے نہیں دیکھا۔

۳۔ ارشاد کرتے ہیں: قاری یہ وضاحت بھی چاہتا ہے کہ ۱۹۳۸ء میں جانہار ہو جانے کے بعد وہ کون سے وسائل تھے جن کے سہارے جاوید عازم انگلستان ہوئے تھے۔ اس استفسار کا جواب تبصرہ میں خود ہی فرما دیا ہے کہ گوشوارے کے مطابق سال ۴۵۔۱۹۴۴ء میں جاوید صاحب کو کتابوں کی مد سے ۔/۲۳۱۷ روپے کی یافت ہوئی جسے ڈاکٹر صفدر محمود نے ۱۹۷۳ء کے حوالے سے ایک لاکھ کے مطابق بتایا ہے اور غالباً یہی کتابوں کی آمدنی سفر انگلستان کو آسان کر گئی تھی۔

علامہ کی رائلٹی کے علاوہ میرے پاس اور وسائل بھی تھے۔ گھر خواجہ عبدالرحیم نے دو صد روپے ماہوار کرایہ پر لے رکھا تھا۔ اسٹیٹ بنک نے پچاس پاؤنڈ ماہانہ کی ایکسچینج کی اجازت دے رکھی تھی۔ ۱۹۴۹ء میں پاؤنڈ کی قیمت نو روپے تھی جو چھ سات سال میں تیرہ روپے تک

بڑھی۔ بی بی سی کی ایسٹرن سروس میں کیمبرج لیٹر پڑھنے کے مجھے فی منٹ ایک پاؤنڈ ایک شیلنگ (یعنی ایک گنی) ملتے تھے اور یوں ماہ بھر میں یہ رقم تقریباً سو پاؤنڈ بن جاتی تھی۔

اپنا گریباں چاک کی بار بار اشاعت کے سلسلے میں میری پذیرائی کے متعلق شریف کنجاہی نے کئی دلیلیں دی ہیں اور خودنوشت کی تعریف میں انھوں نے جو کچھ تحریر کیا ہے، میں ان کا شکرگزار ہوں۔ اس کتاب کا اب انگریزی ترجمہ بھی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس کراچی نے شائع کر دیا ہے۔ گذشتہ سالوں میں کتاب پر اردو اور انگریزی میں احباب نے تبصرے کیے اور خودنوشت کی مقبولیت کے بارے میں قیاس آرائیاں ہوتی رہیں۔ لیکن میرے نزدیک اس کی مقبولیت کا سبب اگر کوئی ہے تو غالباً یہی ہے کہ میں نے بقول اقبال ''آئین جواں مرداں'' کا احترام کرتے ہوئے اپنے حالاتِ زندگی تحریر کرتے وقت جہاں تک ممکن ہو سکا دروغ گوئی یا مبالغہ کی بجائے ''حق گوئی'' اور ''بیباکی'' سے کام لینے کی کوشش کی ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ شریف کنجاہی میری رائے سے اتفاق کرتے ہیں یا نہیں۔



تاریخ! مجھ سے بات کر

جب کن فیکون کا عمل جاری تھا تو کائنات کی تشکیل کے ساتھ ''وقت'' اور اس کی چھوٹی بہن ''تاریخ'' بھی وجود میں آ گئے۔ اِن دونوں کا کوئی دین یا مذہب نہیں ہے۔ وقت کی بے شمار جہتیں اور قسمیں ہیں اور اسی طرح تاریخ بھی ایک نہیں بلکہ کثرت پر مشتمل ہے۔

مجھے یہاں جس تاریخ سے غرض ہے، وہ مسلمانوں کی تاریخ ہے جسے بعض حلقوں میں غلطی سے یا دیدہ دانستہ دین اسلام کا حصہ بنا کر مقدس سمجھا جانے لگا ہے، حالانکہ آگے بڑھنے کے لیے ضرورت اُسے تنقیدی نظر سے دیکھنے کی ہے۔

میں مسلمانوں کی قومیت یا نیشنلٹی کے تصور اور اسلامی ریاست کی تشکیل اور ارتقاء کے متعلق تاریخ کے پس منظر میں معلومات اس لیے حاصل کرنا چاہتا ہوں کہ جن کتابوں میں ان موضوعات پر بحث کی گی ہے، وہ بہت دیر کے بعد یا ان زمانوں میں تحریر کی گئیں، جب غاصبانہ موروثی ملوکیت کا دور بھی قریب قریب ختم ہونے والا تھا۔ اس لیے گہرے مطالعے کے باوجود ایسی کتابوں سے مجھے مثبت رہبری نہیں ملی۔ تاریخ کے پس منظر میں ان موضوعات کو سمجھنے کی کوشش کرنا اور اُن کی تہہ تک پہنچنا اس لیے مناسب ہے کہ تاریخ لادین ہونے کے سبب جانبدارانہ، متعصبانہ یا فرقہ وارانہ نقطۂ نگاہ نہیں رکھتی۔ اُس کی حیثیت تو محض ایک آئینہ کی ہے جس میں اچھے اور برے انسانوں اور واقعات کی تفصیل فلم کی طرح محفوظ ہے اور اُن کی جانچ پڑتال معروضی انداز میں کی جا سکتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہوگا کہ تاریخ ایک مستند گواہ ہے جس کی شہادت قابل اعتبار ہے، بشرطیکہ تاریخ دان اُس کے سیکولر کیریکٹر کو برقرار رکھے اور اپنے ذاتی مقاصد کی تحصیل کی خاطر حقائق کو غلط انداز میں پیش نہ کرے۔

ہمارے دین کا منبع دراصل قرآن مجید ہے اور اُسی سے احادیث نبوی کی روشنی میں، عبادات اور معاملات کے بارے میں رہبری حاصل کی جاتی ہے۔ اسلام میں چند بنیادی نوعیت کے اعتقادی اصول تو مستقل ہیں، لیکن یہاں ایک بات جسے سمجھنا بڑا ضروری ہے، یہ ہے کہ اگر

ہمارے عقیدے کے مطابق قرآن مجید ہر زمانے کے لیے رہبر ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ کیا اُس کے معانی تمام زمانوں کے لیے متعین ہیں یا وقت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر بدلے بھی جاسکتے ہیں؟ اگر معانی متعین ہیں تو وقت کا عدم وجود تسلیم کرنا پڑے گا اور اگر ہم سمجھتے ہیں کہ وقت جامد نہیں بلکہ متحرک ہے تو احکامِ قرآنی کی تعبیر میں خصوصی طور پر معاملات میں وقت یا تاریخ کے بدلتے تقاضوں کے مطابق، تبدیلی لاسکنا ضروری ہوگا۔ پہلا اندازِ فکر ''تقلیدی'' کہلاتا ہے اور دوسرا ''اجتہادی'' یا پہلے کو ''روایتی'' اور دوسرے کو ''اصلاحی'' کہہ سکتے ہیں۔ آج کے زمانے میں ''جہاد'' پر بڑی شدومد سے بحث جاری ہے۔ دہشت گردی کی صورت میں جہاد کی مخالفت یا تائید کے سلسلے میں جو نئی اصطلاحیں وضع ہوئی ہیں وہ ''مفاہمتی اسلام'' یا ''مزاحمتی اسلام''۔ یہ فیصلہ کرنا کہ آپ تقلیدی ہیں یا اجتہادی، روایتی سوچ رکھتے ہیں یا اصلاحی، مفاہمتی مسلمان ہیں یا مزاحمتی، یہ مَیں آپ پر چھوڑتا ہوں۔

قرآن وسُنہ کا اصل مقصد اشتراک ایمان کی بنیادوں پر انسانوں کا ایک معاشرہ (سول سوسائٹی) وجود میں لانا ہے جس پر احکامِ الٰہی کا اطلاق ہوسکے۔ اس معاشرے پر احکام الٰہی کے نفاذ کے لیے ''اتھارٹی'' یا کسی بااختیار ادارے کے قیام کی ضرورت پیش آئی اور اسلامی ریاست (سٹیٹ) اسی ادارے کی شکل میں وجود میں لائی گئی۔ پس مختصراً اسلامی ریاست کی تعریف یہ ہے: ایسی ریاست جو مسلم شہریوں پر قوانین اسلام نافذ کرنے کا اہتمام کرے۔ اس مرحلے پر اسلامی ریاست کے سیاسی نظام پر توجہ مبذول کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اُسی نے تو ایک مخصوص خطے میں اسلامی قوانین کا ڈھانچا استوار کرکے اُس کا نفاذ کرنا ہے۔

یہاں مزید سوالات پیدا ہوتے ہیں، مثلاً کیا تاریخی نقطہ نگاہ سے اسلامی ریاست کبھی حتمی شکل میں وجود میں آئی؟ یا یہ محض ایک نظریاتی، تخیلی یا آئیڈیل ریاست ہے جسے قائم کرنا مسلمانوں کی تمنا ہونا چاہیے؟ نیز اگر ایسی مثالی ریاست کبھی وجود میں لائی گئی تو اُس کا ماڈل کیا ہے؟

اگرچہ قرآن مجید میں اسلامی ریاست کے مختلف منصبوں مثلاً خلیفہ، سلطان، ملک، اولی الامر یا امیر، وزیر وغیرہ کی اصطلاحیں موجود ہیں، مگر وہ خصوصی طور پر اسلامی ریاست کے ضمن میں استعمال نہیں کی گئیں، نہ قرآن مجید ہی میں کہیں اسلامی ریاست کا ذکر ہے۔ البتہ فقہانے، اسلامی ریاست کی بدلتی ہوئی شکلوں میں ضرورت کے مطابق اُنہیں قرآن مجید سے اخذ کرکے ترتیب دے رکھا ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی اسلامی ریاست ایسی اصطلاح کا سراغ نہیں ملتا۔ مگر

یہاں میرا مقصد صرف ان اہم قرآنی احکام کی نشاندہی کرنا ہے جو اسلامی ریاست کی تشکیل سے متعلق تصوّر کیے جاسکتے ہیں۔ اس بارے میں تین قرآنی احکام کا ذکر کرنا ضروری ہے:

۱۔ وَاَمرُ ھم شُورٰی بَینَھُم (الشوریٰ:۳۸)

اور اُن (مسلمانوں) کے معاملات باہم مشورے سے طے ہوتے ہیں۔

۲۔ وَ شَاوِرھُم فِی الاَمرِ۔ فَاِذا عَزَمتَ فتوَکلَّ عَلَی اللّٰہِ (آل عمران:۱۵۹)

اور (اے محمد) مشورے لیتے رہو اُن سے معاملات میں۔ پھر جب خود حتمی فیصلے پر پہنچ جاؤ تو اللہ پر توکل کرو (اور کر گزرو)۔

۳۔ اَطِیعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ وَاُولِی الاَمرِ مِنکُم (النسآء:۵۹)

اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اُن صاحبانِ اقتدار کی جو تم میں سے ہوں۔

تاریخ سے واضح ہے کہ آنحضورؐ نے مدینہ میں مہاجرین مکہ اور انصار مدینہ کو باہم ملا کر اشتراک ایمان کے اصول پر امہ کی بنیاد رکھی۔ لہٰذا باوجود اس کے کہ وہ لوگ جو دائرہ اسلام میں داخل ہوئے، مختلف نسلی، لسانی اور علاقائی گروہوں یا قبیلوں اور قومیتوں میں بٹے ہوئے تھے (اس تفریق کو قرآن مجید نے بھی تسلیم کیا ہے) کم از کم رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد اشتراکِ ایمان یا اُمّہ ہی کے اصول پر استوار کی۔ آج کی مسلم قومی ریاستیں اگرچہ نسلی، لسانی یا علاقائی بنیادوں پر قائم ہیں، جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے وہ قومیت یا نیشنلیٹی کے اِسی اصول پر وجود میں لایا گیا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ہمارے سیاسی یا فوجی قائدین کی کوتاہیوں کے سبب نصف صدی گزرنے پر بھی یہ اصول ہمیں صحیح معنوں میں ایک پاکستانی مسلم قوم نہیں بنا سکا۔

آنحضورؐ نے اپنے عہد امامت کے دور میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ کو تسلیم کرتے ہوئے پہلی اسلامی ریاست قائم کی، مگر کیا اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ سے یہ مراد لی جانی چاہیے کہ اسلامی ریاست کا اقتدار محدود ہے؟ جدید جورس پروڈنس یا بین الاقوامی قانون کے تحت کسی ریاست کے آزاد تصوّر کیے جانے کی خاطر تین شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے: اوّل، وہ ''قومی'' (نیشنل) ہو۔ دوم، علاقائی (ٹیری ٹوریل) ہو۔ اور سوم، مقتدر (ساورن) ہو۔ آنحضورؐ نے مُجتہدِ مُطلق کی حیثیت سے فقہ اسلامی کے اس بنیادی اصول کو واضح کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ اسلامی ریاست کے مقتدر ہونے کے رستے میں حائل نہیں، کیونکہ بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر معاملات سے متعلق قرآنی احکام کی تعویق، تحدید یا توسیع ممکن ہے۔

آنحضور ﷺ حضرت داؤد علیہ السلام کی طرح اپنی امت کے سربراہ تھے۔ آنحضورؐ نے صداقت

اور عدل کے اصولوں پر اپنی حکومت استوار کی۔ امت کو حقوق العباد اور حقوق اللہ کو مدِ نظر رکھ کر زندگی بسر کرنے کی ترغیب دی۔ جہاد کے ذریعے وادیٔ حجاز کا دفاع کیا اور اپنے زمانے کے مسائل اجتہادی طریق کار اپناتے ہوئے اپنی فراست سے حل کیے۔ بحیثیت امام آپ ﷺ کا استحقاق صرف یہ تھا کہ ہر سرکاری دستاویز یا معاہدہ جو تجویز کیا جاتا، اُس پر آنحضور کی مہر (ختم) ثبت کی جاتی۔

آنحضور ﷺ کے کئی کارہائے نمایاں میں سے ایک سرزمین حجاز میں ''میثاق مدینہ'' کا نفاذ تھا۔ یہ سینتالیس شقوں پر مشتمل دنیا میں پہلا تحریری دستور تھا جو ایک معاشرتی معاہدے (سوشل کانٹریکٹ) کی صورت میں نافذ کیا گیا۔ اس دستاویز سے ثابت ہے کہ تحریر شدہ دستور یا آئین کو نافذ کرنا اور اُس کی شرائط کا پابند ہونا سُنّتِ نبوی ہے۔

اس معاہدے میں مسلم قبائل کے علاوہ وادیٔ حجاز کے یہودی، مسیحی اور کافر قبائل نے اپنے اپنے قوانین کے تحت اپنے اپنے علاقوں میں آزاد رہتے ہوئے شرکت اختیار کی تھی۔ گویا یہ علاقائی ''اٹانومی'' کے اصول پر قائم ایک وفاقی یا ''فیڈرل'' آئین تھا جو تمام فریقوں کی ایما سے تحریر میں لایا گیا۔ ''میثاق مدینہ'' کے ذریعے مختلف مذاہب پر مشتمل ایک مخلوط یا مشترک معاشرہ وجود میں لانا تھا، جس میں شریک ہر فریق کو مذہبی آزادی حاصل ہو۔ اسی سبب سے اس معاہدے میں شامل قبائل کو اُمتِ واحدہ کا نام دیا گیا۔ ظاہر ہے یہ معاشرتی معاہدہ آنحضور ﷺ کی اتحادِ انسانیت کو وجود میں لانے کی ایک اہم کوشش تھی۔

سوانح کی جو بھی تعبیر پیش کی جائے، تاریخ سے واضح ہے کہ آنحضور ﷺ نے ۶۳۲ء میں اپنی رحلت سے پیشتر نہ تو اپنے جانشین کے متعلق اور نہ سربراہ مملکت کے تقرر کے بارے میں کوئی خاص طریق کار اپنانے کی کوئی ہدایت کی۔ اگر ایسی کوئی ہدایت کی جاتی تو یقیناً اُس پر عمل ہوتا۔ اس معاملے میں آنحضور ﷺ کی خاموشی سے ظاہر ہے کہ قرآن و سُنّہ کا اصل مقصد مسلم معاشرہ قائم کرنا اور اس پر قوانین اسلامی کا نفاذ ہے۔ اس بنیادی مقصد کے حصول کے لیے وقت کی ضرورت کے مطابق جو بھی سیاسی نظام امہ قبول کرے، وہ درست ہوگا۔ غالباً یہی اصول پیش نظر رکھتے ہوئے بعد کے فقہانے فرمادیا کہ اگر کوئی غاصب بھی حکومت پر قبضہ کرے تو اُسے اس شرط پر قبول کر لیا جائے کہ وہ عبادات میں مخل نہ ہوگا اور شریعت کے نفاذ میں روڑا نہ اٹکائے گا۔

اس تمہید سے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلامی ریاست کی کوئی حتمی یا متعین سیاسی شکل نہیں۔ نہ وہ سیاسی نظام کا کوئی ایسا مخصوص ڈھانچا ہے جسے اسلامی ریاست کہا جاسکے۔

کیا آنحضور ﷺ کا عہدِ امامت مثالی تھا؟ اس سوال کا جواب الفارابی نے اپنے رسالہ ''المدینہ الفاضلہ'' میں یوں دیا ہے کہ آنحضور ﷺ کی امامت کا عہد مثالی تھا، اس لیے کہ اُس ریاست کے سربراہ یعنی آنحضور ﷺ کا رابطہ بحیثیت ''پیغمبر امام'' اللہ تعالیٰ سے براہ راست تھا۔ لہٰذا اس زمانے کی ریاست کے ہر شہری نے ''دوہری خوشی'' پالی۔ یعنی اُسے اس دنیا میں بھی خوشی ملی اور آخرت میں بھی سعادت حاصل کرنے میں کامیاب رہا۔ مگر عہدِ امامت رسول اللہ ﷺ تو سیاسی اعتبار سے یکتا تھا۔ اُسے دوبارہ لاسکنا ممکن نہیں۔ وہاں تو ہمیں یہی سبق ملتا ہے کہ اسلامی قوانین کے تحت مسلم معاشرے کی شناخت قائم رکھی جانی چاہیے۔ مگر یہ مدعا کس طرز کے سیاسی نظام کے ذریعہ حاصل کیا جائے؟ اس کا جواب اُمّہ پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

تاریخ کہتی ہے کہ ۶۳۲ء میں آنحضورؐ کی رحلت کے بعد جانشین یا اسلامی ریاست کی قیادت کے لیے ایک واحد خلیفہ کے تقرر کی ضرورت کا فیصلہ اجماع صحابہ کے ذریعہ کیا گیا۔ مگر کیا خلیفہ کے تقرر کا طریق کار یعنی خلیفہ اوّل حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب (الیکشن) بھی اجماع صحابہ کا فیصلہ تھا؟ اس مسئلے کے بارے میں کچھ کہہ سکنا ممکن نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو خلیفہ دوم کے تقرر کے وقت بھی اسی نظیر کی تقلید کی جاتی۔ خلیفہ اوّل نے اپنی وفات سے پیشتر، خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کو اپنے جانشین کے طور پر نامزد (نامینیشن) کیا۔ خلیفہ دوم نے اپنی شہادت سے پیشتر چھ افراد پر مشتمل ایک انتخابی ادارہ (الیکٹورل کالج) قائم کیا تاکہ یہ حضرات آپس میں کسی ایک کو خلیفہ چن لیں۔ چنانچہ اس طریقہ سے خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کا تقرر ہوا۔ خلیفہ سوم کی شہادت کے بعد خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کا تقرر بذریعہ استصواب رائے (ریفرنڈم) کیا گیا۔ بالآخر ۶۶۱ء میں خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کی شہادت پر اسلامی ریاست کے جمہوری یا رپبلکن دور کا خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ بعد میں آنے والی مسلمانوں کی نسلوں نے اس تیس سالہ دور کو خلفاء راشدین کے عہد کا نام دے کر مثالی قرار دیا، مگر تاریخ شاہد ہے کہ اس دور کا احیاء کبھی عمل میں نہ آ سکا۔

اہم سوال ہے، خلفاء راشدین کے زمانے (۶۳۲ء تا ۶۶۱ء) کی اسلامی ریاست کی ناکامی کے اسباب کیا تھے؟

۱۔ خلیفہ کے تقرر سے متعلق سیاسی نظام میں یکسانیت برقرار نہ رکھی جا سکی۔ انتخاب، نامزدگی، انتخابی ادارہ اور استصواب رائے گو چاروں طریق کار خلفاء راشدین کی سُنّت قرار دیے جا سکتے ہیں، وہ اس لیے اہم ہیں کہ جمہوری تھے اور ایسی شخصیات نے اختیار کیے جو آنحضورؐ کے قریب ترین تھیں۔ اسی بنا پر شریعت کی نگاہ میں تقرر امام کے لیے یہ چاروں طریقے جائز

قرار دیئے گئے۔ بلکہ بعد میں سیاسی اقتدار کے غصب کو بھی (جس کے ذریعے امیر معاویہ خلیفہ بنے) شرعاً جائز سمجھ لیا گیا۔ یہاں تک کہ موروثیت کے اصول کو بھی قبول کر لیا گیا جب دعویٰ کیا گیا کہ امیر معاویہ نے اپنے فرزند یزید کو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی قائم شدہ نظیر کے مطابق اپنا ولی عہد منتخب اور نامزد کیا ہے۔

اسی دور میں تقررِ امام کے بارے میں بھی تین مختلف نقطہ ہائے نگاہ سامنے آ گئے تھے۔ اہل بیت کے نزدیک آنحضورؐ نے حضرت علیؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا۔ اس لیے امامت کے منصب پر صرف اُن کا اور اُن کی اولاد کا استحقاق تھا۔ اہل سُنّت والجماعت کے خیال میں خلافت کے منصب پر اوپر بیان کیے گئے پانچ طریقوں میں سے ایک کے ذریعہ صرف قبیلہ قریش میں سے سربراہ کا تقرر ہو سکتا تھا اور اہل سُنّت والعدل (خوارج) کے نظریہ کے مطابق کسی خلیفہ کے تقرر کی ضرورت نہ تھی بلکہ ایسا تقرر محض فرضِ کفایہ تھا۔ دراصل شوریٰ سے متعلق قرآنی حکم کے تحت مسلم ارباب بست وکشاد صرف آپس میں مشورہ کے ذریعہ اُمّہ کے مسائل حل کر سکتے تھے۔ لیکن اگر امام کا تقرر لازمی ہو تو اُسے اہل بیت یا قریش تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ایک سیاہ فام حبشی یا عورت بھی اس منصب پر فائز کیے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ وُہ اہلیت رکھتے ہوں۔

۲۔ شوریٰ کو صحیح معنوں میں بااختیار بنانے کی بجائے ایک ایسے مشاورتی ادارے کے طور پر استعمال کیا گیا جس کے مشورے کو قبول کرنا یا رد کرنا امام کا اختیار تھا۔ حالانکہ قرآنی حکم (آل عمران: ۱۵۹) کے تحت صرف آنحضورؐ کو شوریٰ کے مشورے کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا۔

۳۔ خلیفہ کا تقرر تا حیات کیا جاتا تھا۔ اُس کی ناقص کارکردگی کے سبب اُسے ہٹانے، معزول کرنے یا اُس کا مواخذہ کرنے کا کوئی طریقہ نہ تھا۔

۴۔ خلیفہ کے تحفظ (سیکورٹی) کا کوئی انتظام نہ تھا۔ اس لیے تیس سال کی مدت میں چار خلفاء راشدین میں سے تین کو بے دردی سے شہید کر دیا گیا۔

۵۔ شرعاً مقرر کردہ امام کے خلاف ہتھیار اٹھانے کے عمل (جیسے کہ عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانوں میں ہوا) سے ظاہر ہے کہ سیاسی اقتدار کے لیے کشمکش ان ہی ادوار سے شروع ہو گئی تھی جس کا انجام مطلق العنان موروثی ملوکیت کے قیام کی صورت میں رونما ہوا۔

اب ہم ایک طویل چھلانگ کے ساتھ تاریخ کے بارہ سو سال عبور کرتے ہیں۔ فقہا نے تاریخ کی اس ''پھانک'' کو خلافت یا اسلامی ریاست قرار دینے کی بجائے ''ملک'' کا نام دیا ہے۔ یعنی ایسی

حکمرانی جو قوت کے زور کے ساتھ لوگوں پر زبردستی مسلط کی جائے۔ اموی ملوکیت ۶۶۱ء سے لے کر ۷۵۰ء تک قائم رہی۔ مدینہ کی بجائے دمشق دارالخلافہ بنا اور سربراہ کو جو دو رعایتیں، ختم (مہر) اور خطبہ (میں خلیفۂ وقت کی سلامتی کے لیے دعا کرنا۔ حضرت علیؓ کے دور میں رائج ہوا) پہلے حاصل تھیں، اُن میں سریر (تخت)، مقصورہ (مسجد میں عام نمازیوں سے علیحدہ محفوظ جگہ) اور سکّے کا اضافہ کر دیا گیا۔ عربی زبان حکومتی زبان قرار پائی اور یوں ایک اعتبار سے عربی ''امپریل ازم'' کا دور شروع ہوا۔

عباسیوں کے ہاتھوں اُمویوں کی شکست کے بعد یعنی ۷۵۰ء سے لے کر ۱۲۵۸ء تک عباسی عالم اسلام کے حاکم رہے۔ دارالخلافہ دمشق سے اٹھوا کر بغداد لایا گیا، جہاں عباسی خلفاء نے اپنی ریاست کی تشکیل قدیم ایرانی یا ساسانی شہنشاہوں کی طرز پر کی۔ مگر اسی عہد میں اسلامی ایمپائر زوال پذیر ہونے لگا۔ سلاطین نے اُس کے مختلف ٹکڑوں پر غاصبانہ قبضہ جما لیا اور ان ٹکڑوں پر مشتمل کئی ریاستیں بن گئیں۔ گیارھویں صدی عیسوی میں عالم اسلام میں ایک کی بجائے تین خلافتیں (یعنی بغداد میں عباسی، قاہرہ میں فاطمی اور قرطبہ میں اموی) قائم ہو گئیں۔ پھر ۱۰۳۷ء میں قرطبہ میں اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا (ہسپانیہ سے مسلمان کلی طور پر ۱۶۱۰ء میں نکال دیئے گئے)۔ فاطمی خلافت کا اختتام صلاح الدین ایوبی نے ۱۱۷۱ء میں مصر فتح کرنے کے بعد کیا۔ بالآخر ۱۲۵۸ء میں جب منگولوں کے ہاتھوں سقوط بغداد کا المیہ پیش آیا تو تین برس کی مدت تک (۱۲۵۸ء تا ۱۲۶۱ء) دنیائے اسلام میں کوئی خلیفہ نہ تھا (حالانکہ علماء وفقہا کے قدیم فتویٰ کے تحت اگر کوئی مسلمان کسی خلیفہ یا امام کی بیعت میں نہ ہو تو دوزخ میں جائے گا)۔ عالم اسلام لاتعداد چھوٹی بڑی ریاستوں میں منقسم تھا۔ آخر کار ۱۲۶۱ء میں قاہرہ میں سلطانِ مصر کی ایما سے عباسی خلافت کا احیاء عمل میں لایا گیا۔ مگر اب خلیفہ کی حیثیت محض ایک مذہبی رہنما کی تھی بلکہ وہ سلطانِ مصر کے عملے کا ایک فرد بن کر رہ گیا تھا جس کے سپرد یہ کام تھا کہ سلطان کی مرضی کے مطابق مختلف مسلم ریاستوں کے سلاطین کو خطابات سے نوازے۔ (سلطانِ ہندوستان محمد تغلق نے ۱۳۴۴ء میں اسی نام نہاد خلیفہ سے اپنی حکومت کے اسلامی طور پر باضابطہ ہونے کی سند حاصل کی تھی)۔ یہ صورت تقریباً اڑھائی سو برس تک قائم رہی۔

۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم نے جب مصر فتح کیا تو وہ خلیفہ متوکل سوم کو اپنے ساتھ استنبول لے گیا، جہاں متوکل سوم نے خلافت کا منصب سلطان سلیم کو منتقل کر دیا۔ یوں بالآخر خلافت سلطنت میں ضم ہو گئی۔ عثمانی خلفاء قریش میں سے نہ تھے بلکہ تُرک النسل تھے۔ مگر سولھویں صدی عیسوی کے سنّی علماء اور فقہا نے اُنہیں اس بنیاد پر قبول کر لیا کہ جب قریش کی ''عصبیت'' ختم ہو

جائے اور وہ اس منصب کو اپنے پاس رکھنے کے قابل نہ رہیں تو کوئی اور قبیلہ اپنی ''عصبیت'' کے بل بوتے پر اُسے حاصل کر سکتا ہے۔ عثمانی خلافت کو شیعہ ایران نے قبول نہ کیا۔ اسی طرح ہندوستان کے مغل بادشاہوں کے نزدیک بھی وہ ناقابل قبول تھی کیونکہ وہ عثمانی ترکوں کو حریف اور مدّ مقابل سمجھتے ہوئے شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

عثمانی خلافت تقریباً چار سو برس تک قائم رہی، لیکن چونکہ وہ یورپی ریاستوں کے ہمسائے کی حیثیت سے اپنے اندر وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں نہ لا سکی، اُسے یورپی اقوام نے ''یورپ کے بیمار آدمی'' کا نام دیا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب یُورپی اقوام اصلاحِ دین اور احیائے علوم جیسی تحریکوں یا سیاسی، صنعتی اور معاشی انقلابات کے ذریعے اپنی تاریخ کے تاریک ادوار سے گزر کر روشن خیالی کے عہد میں داخل رہی تھیں اور اُن کے مقابلے میں مسلم اقوام انتہا پسندی یا مذہبی جنون کے تحت اپنے قلمی کتب کے بیش قیمت خزانے جلا چکنے کے بعد غفلت کی نیند سونے کی تیاریاں کر رہی تھیں۔ آخر کار ۱۹۲۴ء میں مصطفیٰ کمال پاشا کے ہاتھوں خلیفہ، سلطان اور شیخ الاسلام کے مناصب کی تنسیخ عمل میں آئی اور معاملات سے متعلق اسلامی قوانین کو کالعدم قرار دے کر ترکی کے ''سیکولری پبلک'' ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

اگر تاریخ کے متذکرہ حصے کا جائزہ اس نقطۂ نگاہ سے لیا جائے کہ اسلامی ریاست وہی ہے جو اپنے مسلم شہریوں پر قوانین اسلام نافذ کرے، تو یہ مختلف قسم کی خلافتیں یا ریاستیں، جو خلافت کی بجائے ''ملک'' کہلائیں، اُن کو بھی اسلامی ریاست کا نام دیا جانا چاہیے، کیونکہ ان سب ریاستوں کے کسی بھی صاحب اقتدار نے اپنی مسلم رعایا کی عبادات میں کبھی مداخلت کی نہ اسلامی قوانین کے نفاذ مین رکاوٹ ڈالی۔ البتہ اُن کے فرمانروا یقیناً مطلق العنان تھے اور اُن کی حکومتیں قرآن وسنت کے تجویز کردہ سیاسی، معاشی یا اخلاقی اصولوں کی بجائے ''جاہلیہ'' (مثلاً یُونانی، رومن یا ساسانی) اصولوں پر قائم کی گئی تھیں۔ یہی سبب ہے کہ جب یہ دور تاریخ ختم ہوا اور یورپی نوآبادیاتی طاقتیں دنیائے اسلام پر چھا گئیں تو حقیقت کھلی کہ مسلمان بحیثیت مجموعی سیاسی طور پر نظریات سے خالی، معاشی طور پر مفلوک الحال، اخلاقی طور پر دیوالیہ پن کے شکار اور تعلیمی، معاشرتی اور تمدنی طور پر پسماندہ ہیں۔

مسلمان اسی سراسیمگی کے عالم میں جدید تاریخ میں داخل ہوئے۔ پہلی شخصیت جس نے اُنہیں سیاسی طور پر بیدار کرنے کی کوشش کی وہ سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء تا ۱۸۹۷ء) تھے۔

اُنھوں نے عثمانی سلطان خلیفہ عبدالحمید کو آئین یا شوریٰ کے مشورے کا پابند کرنے کی کوشش کی اور یوں تاریخ اسلام میں پہلی مرتبہ ''آئینی خلافت'' کا تصور پیش کیا۔ اُن کی خواہش تھی کہ عثمانی سلطنت میں شامل مختلف مسلم علاقوں کو ''اٹانومی'' دے کر ایک وفاق کی صورت میں پہلے سے موجود سلطان عبدالحمید کی آئینی خلافت کے تحت متحد کر دیا جائے۔ اسی کوشش کو یورپی میڈیا نے ''پان اسلام'' کی تحریک کا نام دیا، مگر اُس زمانے میں مسلم فرماں رواؤں کی مطلق العنانیت کو محدود یا آئین کا پابند کرنا آسان نہ تھا، خصوصی طور پر جب شیخ الاسلام جیسے ''پیچھے دیکھنے والے'' علماء کی حمایت اُنہیں حاصل تھی۔ نتیجے میں سیکولر ذہن رکھنے والے نوجوان ترک فوجی افسروں نے ۱۹۰۸ء میں سلطان عبدالحمید کو معزول کر دیا اور بالآخر ۱۹۲۴ء میں خلافت ہی کا خاتمہ ہو گیا۔

دنیائے اسلام، خصوصی طور پر مصر اور دیگر مسلم ممالک میں ضرور ایسے دانشور ہوں گے جنھوں نے جدید مسلم ریاست کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو۔ جہاں تک جنوبی ایشیا کا تعلق ہے، یہاں شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خان اور مولانا شبلی ایسی کئی ہستیوں نے اپنے اپنے انداز میں اسلام کی تعبیر وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر جدید اسلامی ریاست کے موضوع اور معاملات میں اجتہاد پر جتنا اصرار ہمیں علامہ اقبال (۱۸۷۷ء تا ۱۹۳۸ء) کے ہاں ملتا ہے اور کہیں نہیں ملتا۔

اب ہم جدید تاریخ کے اُس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں، جہاں افکارِ اقبال کی روشنی میں مسلم قومیت کے اصول اور جدید اسلامی ریاست کے تصور کا موازنہ قدیم (روایتی یا تقلیدی) اسلامی ریاست کے تصور سے کیا جا سکے۔

اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ اور مسلم قومیت (نیشنلیٹی) سے متعلق اقبال کے تصور کی بنیاد آنحضورؐ کے ارشادات پر قائم ہے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ اسلامی ریاست کے مقتدر ہونے کی راہ میں حائل نہیں اور یہ کہ مسلمان اشتراکِ ایمان کی بنا پر ایک قوم ہیں۔ لہٰذا پاکستان اسی قوم کے وطن کے طور پر وجود میں لایا گیا۔ جب تک مسلمان اپنی قومیت کی اس بنیاد کو مضبوط رکھتے ہیں، پاکستان قائم رہے گا۔

اقبال کی نگاہ میں جدید اسلامی ریاست صرف ''انتخاب'' ہی کے ذریعے قائم کی جا سکتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جدید اسلامی ریاست کے انعقاد کے بارے میں وہ روایتی پانچ طریقوں میں سے صرف الیکشن ہی کو بطور نظام قبول کرتے ہیں، کیونکہ بقول اُن کے وہ اسلامی سپرٹ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اور اگرچہ جدید الیکشن کے نظام میں کئی خامیاں ہیں (جن کی اقبال نے نشاندہی

بھی کر رکھی ہے)، اُس کا متبادل آمریّت یا مُطلق العنانیت ہے جو اس لیے نا قابل قبول ہے کہ قرآن مجید کی روح کے خلاف ہے۔ اقبال قرآنی حکم (النسآ: ۵۹) میں "اُولوالاَمر منکم" کی تشریح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ صاحب اقتدار وہی ہو سکتا ہے جو ''سٹیٹس'' کے اعتبار سے ''تم میں سے یا تم جیسا ہو''۔ یعنی بادشاہ یا امراء کے طبقہ میں سے نہ ہو بلکہ عوام الناس میں سے ہو۔ ایسے "اولو الامر" جمہوری نظام ہی کے ذریعے وجود میں لائے جا سکتے ہیں۔

خلیفہ کے تقرر کا قدیم طریق انتخاب یہ تھا کہ پہلے ایک محدود حلقہ آپس میں مشاورت کر کے کسی ایک شخص کو اس منصب کے لیے منتخب کر لیتا تھا اور بعد میں عوام الناس اُسی شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے تھے۔ بیعت کرنے والوں میں خواتین اور غیر مسلم شریک نہ ہوتے تھے۔ اس نظامِ انتخاب کے تحت ایک سے زائد اشخاص کے درمیان انتخابی مقابلہ ممنوع تو نہ تھا، مگر خلفاء راشدین کے عہد میں ایسی صورت کبھی پیدا نہیں ہوئی۔ البتہ اقبال اسمبلیوں میں آج کے رائج طریق انتخابات کے خلاف نہ تھے جس میں مرد اور عورتیں سب ووٹ ڈال سکیں، بلکہ اُسی کے تحت خود بھی انتخابات میں حصہ لے چکے تھے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ اُن کی نظر میں جدید اسلامی ریاست میں رائج طریق انتخابات کے ذریعے اسمبلیوں کو وجود میں لانا، قرآن وسُنّہ سے متصادم نہ تھا۔

قدیم اسلامی ریاست میں ''شوریٰ'' کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی تھی جو خلیفہ یا امام کو مشورہ دے سکے، مگر امام اُس کے مشورے کا پابند نہ تھا۔ اس اختیار کا جواز غالباً قرآنی حکم (آل عمران :۱۵۹) اور تقلیدِ سنّۃ سے لیا گیا تھا، مگر اقبال کی جدید اسلامی ریاست کا رستہ اس مقام سے اسلامی ریاست کے قدیم تصورات سے جدا ہو جاتا ہے۔ قرآنی حکم (آل عمران: ۱۵۹) سے ظاہر ہے کہ صرف آنحضورؐ شوریٰ کے مشورے کی پابندی سے مستثنیٰ تھے اور اگر قرآنی حکم (شوریٰ: ۳۸) کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اسلامی ریاست میں ''باہم مشورہ'' کا ادارہ مقتدر اور ''سپریم'' سمجھا جانا چاہیے تھا۔ مگر بقول اقبال، خلفاء راشدین کے مختصر دور کے خاتمہ کے بعد فرماں رواؤں نے اس باہم مشاورت کے ادارے کی حیثیت کو قریب قریب ختم کر دیا تا کہ اُن کی مطلق العنانیت میں دخل انداز نہ ہو سکے۔

اقبال کے نزدیک تنسیخ خلافت کے بعد خلیفہ کے تمام اختیارات شوریٰ کو منتقل ہو چکے تھے اور شوریٰ سے اقبال کی مراد منتخب مسلم اسمبلی یا پارلیمنٹ تھی۔ اقبال کے ہاں پارلیمنٹ نہ صرف شہریوں کے مسائل حل کرنے کی خاطر ایک مشاورتی ادارہ ہے بلکہ لیجسلیٹو اسمبلی (قانون ساز ادارے) کی حیثیت سے وہ اُسے ''اجماع'' کا نام بھی دیتے ہیں جس کے اراکین اجتہاد کے

ذریعے وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق اسلامی قانون سازی بھی کر سکیں۔

یہ قدرے نازک معاملہ ہے۔ اقبال کو اس بات کا احساس تھا کہ پارلیمنٹ میں منتخب نمائندے اگر تعلیم یافتہ ہوں، تب بھی فقہ اسلامی کی پیچیدگیوں کو سمجھ سکنے کے اہل نہ تھے۔ دوسری طرف اقبال یہ بھی سوچتے تھے کہ علوم کی بے انتہا ترقی اور وسعت کے سبب وقت کے جدید تقاضوں کو سمجھنا اور بعض معاملات میں متبادل طرز پر سوچنا علماء کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لیے غیر علماء ماہرین کو اجتہاد کے عمل میں شریک کرنا ضروری تھا۔ نیز ایسے عام لوگوں کی آراء کو بھی نظر انداز نہ کیا جا سکتا تھا، جن میں بدلتے زمانے کے حالات کی نبض پر ہاتھ رکھنے کی فطرتاً صلاحیت ہو۔ ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ قانون کی تعلیم دینے والے اداروں، لاء کالجوں اور یونیورسٹیوں کے قانونی نصاب میں تبدیلی کی جائے اور اس میں فقہ اسلامی کے ساتھ جدید جورس پروڈنس کا تقابلی مطالعے کا موضوع شامل ہو۔ اس موضوع میں مہارت حاصل کرنے والے وکلاء وٹیکنوکریٹس کی حیثیت سے مختلف جدید علوم کے ماہرین غیر علماء کے ساتھ سیاسی جماعتوں کے ٹکٹ پر منتخب ہو کر مستقبل کی پارلیمنٹ میں لائے جائیں تاکہ وہ ''اِجماع'' کی صورت میں اجتہاد کے ذریعہ اسلامی قانون سازی کرنے کے قابل ہو سکے۔

اقبال نے یہ واضح تو نہیں کیا کہ جدید مسلم معاشرے کو کن کن معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے، مگر اُن کی بعض تحریروں سے ظاہر ہے کہ وہ خاندانی منصوبہ بندی سے متعلق قانون سازی کے حق میں تھے۔ اسی طرح ایک سے زائد بیویوں کے ساتھ نکاح کے امتناع کو شرعاً جائز سمجھتے تھے کیونکہ اُن کی رائے میں اسلامی ریاست کا سربراہ معاشرتی حالات کے پیش نظر کسی قرآنی اجازت کی تحدید کر سکتا ہے۔

جدید اسلامی پارلیمنٹ کے بارے میں اقبال کے تصور میں چند مسائل ایسے ہیں جن کا حل اُنہوں نے تجویز نہیں کیا۔ ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ پارلیمنٹ میں اگر مخلوط طریق انتخاب کے ذریعہ غیر مسلم نمائندے منتخب ہو کر آئیں اور اُنہیں ہر معاملے میں اپنی اپنی پارٹیوں کی طرف سے ووٹ دے سکنے کا حق حاصل ہو، تو کیا وہ اسلامی قانون سازی کے معاملے میں اجماع میں مسلم نمائندوں کے ساتھ شریک ہو کر اجتہاد میں حصہ لے سکیں گے؟ یہاں یہ امر ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ برصغیر میں انگریزوں کے زمانے سے مسلم پرسنل لاء (جسے اینگلو محمڈن لاء بھی کہا جاتا ہے اور جو پاکستان میں آج بھی رائج ہے) کا ارتقاء اس طرح عمل میں آیا کہ اُس میں بعض عناصر برٹش جورس پروڈنس کے شامل ہو گئے ہیں اور اسلامی سول لاء نے دیگر سیکولر قوانین کی طرح ایک اعتبار سے معروضی صورت

اختیار کر لی ہے۔ لہٰذا اب ضروری نہیں کہ صرف مسلم جج ہی مسلم پرسنل لاء کے تحت قضیوں کے فیصلے کر سکیں، بلکہ غیر مسلم جج بھی ایسا کرتے چلے آئے ہیں اور اب بھی یہ اختیار رکھتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ ناسخ و منسوخ کا ہے جو اسلامی فقہ کا نازک ترین مسئلہ ہے۔ کیا حالات کے یکسر تبدیل ہو جانے کی صورت میں اجماع کسی قرآنی اجازت یا حکم کو منسوخ قرار دینے کا اختیار رکھتا ہے؟

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر پارلیمنٹ جدید اسلامی قانون سازی کے لیے اجتہاد کا طریقہ اختیار کرتی ہے تو کیا اجماع کے قبول شدہ نئے اسلامی قوانین کا اطلاق صرف پاکستان کی حدوں تک محدود نہ ہوگا اور کیا یوں فقہ کا ایک نیا ''نیشنل'' مسلک وجود میں نہ آ جائے گا؟

روایتی نقطۂ نگاہ کے مطابق اسلامی ریاست میں صرف وہی قوانین نافذ کیے جا سکتے ہیں جو قرآن و سُنّہ سے اخذ کردہ ہوں (ابن خلدون ایسے قوانین کو سیاست دینیہ کا نام دیتا ہے)۔ اگر قرآنی احکام کے ساتھ ساتھ انسان کے بنائے ہوئے قوانین (یعنی سیاست عقلیہ) کا نفاذ کیا جائے تو وہ اسلامی ریاست نہیں کہلا سکتی بلکہ مخلوط قوانین کی حامل ایسی ریاست کو ''ملک'' کا نام دیا جائے گا۔ مگر اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں انسان کے بنائے ہوئے ایسے قوانین (سیاست عقلیہ) نافذ کیے جا سکتے ہیں جو قرآن و سُنّہ سے ''متصادم'' نہ ہوں۔ لہٰذا اُن کی جدید اسلامی ریاست ''مخلوط'' قوانین کا نفاذ کر سکنے کی مجاز ہے۔

قدیم اسلامی ریاست کی آمدنی یا محصولات کے ذرائع صرف وہی تھے جن کی قرآن و سنت نے اجازت دے رکھی ہے۔ یعنی جزیہ، خراج، عشر، زکوٰۃ، فے اور غنیمہ۔ جدید عالم اسلام میں ان ذرائع میں، سوائے زکوٰۃ کے جو رضا کارانہ طور پر بھی ادا کی جا سکتی ہے، اور کوئی بھی ذریعہ ایسا نہیں جو آج زیر استعمال ہو۔ پاکستان میں تکنیکی طور پر اقلیتوں کا شمار نہ تو ذمیوں میں کیا جا سکتا ہے اور نہ یہاں کوئی خراجی اراضی موجود ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی ریاست کے قدیم ذرائع آمدنی اس ملک کی آج کی ضرورت یا معاشی ترقی کے لیے کافی نہیں تھے۔ لہٰذا اُسے بقول اقبال فلاحی ریاست بنانے کے لیے نئے ٹیکسوں کی ضرورت تھی جو قرآن و سنت کی معاشی تعلیمات سے اخذ کیے جا سکتے تھے۔

قدیم اسلامی ریاست میں ربٰا وصول کرنے کی خصوصی طور پر ممانعت تھی، مگر اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں ''فری مارکیٹ اکانومی'' کو فروغ دینے کی خاطر بینک کا منافع ربٰا کے زمرے میں نہ آتا تھا۔ اس معاملے میں اقبال مولانا شبلی کے ہم خیال تھے۔

قدیم اسلامی ریاست مسلمانوں کے لیے ''دوہری خوشی'' کے حصول کے تصور پر استوار کی گئی

تھی۔ یعنی ریاست کا کام صرف یہی نہیں تھا کہ مسلمانوں کی بنیادی ضروریات فراہم کر کے اس دنیا میں اُن کی خوش حالی کا سامان پیدا کرے بلکہ عبادات یا اسلامی اخلاق کے اصول اپنانے کے خاطر محکمہ حسبہ کے جبر کے ذریعہ اُنہیں آخرت میں مسرت و شادمانی کے حصول کے لیے تیار کرنا بھی ریاست کے فرائض میں شمار سمجھا جاتا تھا۔ یعنی ریاست کا کام صرف حقوق العباد کا تحفظ ہی نہ تھا بلکہ حقوق اللہ کے تحفظ کی ذمہ داری بھی ریاست کی تھی۔ مگر اقبال کے تصور انفرادی و اجتماعی خودی، اُن کے فلسفہ جبر و اختیار اور سیاسی افکار کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کر سکنا ممکن ہے کہ اُن کی جدید اسلامی ریاست عوام کے ووٹوں کے ذریعے منتخب نمائندوں کی پارلیمنٹ کے قیام، حقوق انسانی کے تحفظ اور قانون کی بالادستی کے اصولوں پر قائم ہوئی ہے۔ اس اعتبار سے ریاست صرف حقوق العباد کے تحفظ کی ذمہ داری اپنے پاس رکھ سکتی ہے، مگر حقوق اللہ کے تحفظ کا معاملہ فرد اور اللہ کے درمیان ہے، اُس میں ریاست کے جبر و اکرہ کے ذریعے مداخلت کی ضرورت نہیں۔ بلکہ یہ مسئلہ تعلیمی اداروں میں عبادات یا اسلامی اخلاق کی تربیت دینے سے حل کیا جانا چاہیے اور اُس کے لیے صرف صوم و صلوٰۃ کی میکینکل پابندی ہی کافی نہیں، بلکہ انسان دوستی، رواداری، حلم، عجز، سادگی ایسی اخلاق محمدی کی خصوصیات کی ترغیب کے ساتھ طلباء و طالبات میں اقبال کے تصورِ غیرت، خودداری، خوداعتمادی، بلند حوصلگی اور تجسس کا جذبہ پیدا کرنا ہے تاکہ وہ اپنے اپنے علوم کے میدان میں اختراع اور ایجاد کا مُنقطع سلسلہ از سر نو جاری رکھ سکیں۔

قدیم اسلامی ریاست میں ''حدود'' یا تعزیرات کا سختی سے اطلاق کیا جاتا تھا۔ مگر اسلام کے کریمینل لاء کے بارے میں اقبال مولانا شبلی سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسی ''سزائیں'' چونکہ مخصوص لوگوں کے رواجات، عادات اور خصائل کو مدنظر رکھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کی گئیں اور اُن کا اصل مقصد محض سزائیں دینا نہ تھا، بلکہ معاشرے میں جرائم کی بیخ کنی تھا، اس لیے ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلوں پر ایسے قوانین کا مستقل طور پر سختی سے اطلاق کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال اسلامی تعزیرات پر سختی سے عمل کرنے کی بجائے جدید اسلامی ریاست میں اسلام کی معاشی ''برکات'' سے متعلق قانون سازی کو زیادہ اہمیت دیتے تھے کیونکہ اُن کی نگاہ میں مسلمانوں کی شدید معاشی پسماندگی ہی دراصل مختلف قسم کے جرائم کی فراوانی کا سبب تھی۔

قدیم اسلامی ریاست میں غیر مسلم اپنے قوانین کے تحت زندگی بسر کرنے میں آزاد تھے اور اُن پر اسلامی قوانین کا اطلاق نہ ہوتا تھا۔ اُن سے فتح کردہ علاقوں میں عسکری خدمات سے مستثنیٰ

ہونے کے عوض جزیہ اور خراج وصول کیا جاتا تھا۔ کریمنل لاء کی خلاف ورزی میں اُنہیں مسلمانوں کے مقابلے میں جہاں تک ممکن ہو سکے، نصف سزا ملتی۔ مگر عام معاملات میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز ہر صورت میں برقرار رکھا جاتا۔ اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں مسلم اور غیر مسلم میں شہریوں کی حیثیت سے ایسی کوئی سیاسی تمیز موجود نہیں ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں کی ''علیحدہ نیابت'' کے اصول پر بھی اقبال کی رائے یہی تھی کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر نافذ کروایا گیا، لیکن اگر صوبوں کی تقسیم مختلف جماعتوں کے مذہبی اور تمدنی رجحانات مدِنظر رکھ کر کی جائے تو مسلمانوں کو ''مخلوط'' انتخابات پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ اقبال کے نزدیک توحید کا مطلب انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیادوں پر زمان و مکان کے اندر ایک مثالی معاشرہ وجود میں لانا تھا۔ وہ جنوبی ایشیا میں پہلی شخصیت تھے جنہوں نے دعویٰ کیا کہ اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے۔ شاید اُنہوں نے اپنے اس تصور کی بنیاد ''میثاقِ مدینہ'' پر رکھی ہو۔ بہر حال اُن کی تحریروں سے ظاہر ہے کہ اُن کی مجوزہ اسلامی ریاست میں بلاتفریق مذہب، ذات پات، رنگ، نسل، زبان سب برابر کے شہری سمجھے جائیں گے۔

قدیم اسلامی ریاست میں آئمہ مساجد کا تقرر خلیفۂ وقت کرتا تھا، مگر اسلامی علوم اور فقہ کے مدرسے آزاد تھے۔ عثمانی خلافت کے دور میں شیخ الاسلام کا منصب قائم ہوا اور آئمہ مساجد اور مدرسے شیخ الاسلام کے کنٹرول میں چلے گئے۔ چنانچہ اس طریق سے ریاست میں اسلام کی صرف حکومتی تعبیر ہی کی تشہیر ہو سکتی تھی۔ بعد ازاں جب سیکولر ترکی میں اتاترک نے مدرسوں پر حکومتی کنٹرول کی خاطر مذہبی امور کی وزارت قائم کی اور حکم جاری ہوا کہ صرف وہی آئمہ مساجد خطبہ دے سکیں گے جنہیں حکومت لائسنس جاری کرے گی، تو اقبال نے اس اصلاح کو سراہا اور واضح کیا کہ جدید اسلامی ریاست میں دینیات کے شعبے کی ریاست کے دیگر شعبوں سے علیحدگی ''چرچ'' اور ''سٹیٹ'' کی طرز کی علیحدگی نہیں بلکہ محض رسمی (فنکشنل) علیحدگی ہے۔ اُن کے نزدیک اس شعبے کا کام مساجد اور مدارس کو کنٹرول کرنا، مدارس کے لیے جدید نصاب کا تعین کرنا اور اُنھیں یونیورسٹیوں کے ساتھ منسلک کرنا ہوگا، اس طرح یونیورسٹیوں کے سند یافتہ آئمہ کا تقرر مساجد میں کرنا حکومت کی ذمہ داری سمجھی جانی چاہیے۔

اب ہم سب سے اہم مسئلے کی طرف آتے ہیں یعنی مسلمانوں کی معاشی بہتری یا یوں کہیے کہ اسلام کا معاشی انصاف قائم کرنے کے لیے قدیم اسلامی ریاست کے اربابِ اختیار نے کیا اقدام کیے۔ قدیم علماء و فضلاء اپنی کتب میں یہ دعویٰ کرتے چلے آئے ہیں کہ اسلامی ریاست مسلمانوں کی ''دوہری خوشی'' کے تصور پر وجود میں لائی گئی ہے۔ یعنی اُس کا فرض مسلمانوں کی بنیادی ضروریات

بہم پہنچا کر اُن کے لیے اس دنیا میں شادمانی کا سبب بنتا ہے اور اسی طرح آخرت میں بھی مسرت حاصل کرنے کی خاطر اُنہیں تیار کرنا ہے۔ مگر کیا عملی طور پر قدیم اسلامی ریاست اس دنیا میں مسلمانوں کی بنیادی ضروریات پوری کر سکنے میں کامیاب رہی؟ خلفاء راشدین کے مختصر دور میں بعض ایسی مثالیں ملتی ہیں جب حکام نے عام لوگوں کی بہبود کی خاطر قدم اٹھانے کی کوششیں کیں۔ مگر تاریخ شاہد ہے کہ بعد کی سینکڑوں صدیوں میں اسلامی ریاست کے فرماں رواؤں نے عام مسلمانوں کی بہبود کے لیے کھانے پینے، رہنے سہنے، بدن ڈھانپنے، تعلیم عام کرنے یا اُن کی صحت کا خیال رکھنے کے سلسلے میں ایسی نمایاں خدمات انجام نہیں دیں جنہیں تاریخ یاد رکھے۔ جہاں تک مسلمانوں کی عاقبت سنوارنے کا تعلق ہے، یہ ذمہ داری پوری کرنے کی غرض سے ابتداً احتساب کا محکمہ قائم کیا گیا تا کہ اوائل عہد کے مسلمانوں میں حقوق اللہ کی ادائیگی کا شعور پیدا کیا جا سکے۔ مگر یہ ادارہ بعد کی تاریخ میں اس لیے مستقل صورت اختیار نہ کر سکا کہ اس معاملے میں حکومتی جبر و اکراہ مسلمان قبول کرنے کو تیار نہ تھے۔ مختصراً قدیم اسلامی ریاست نے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی غربت وافلاس کے مسئلے کو قرآنی احکام مثلاً زکوٰۃ، صدقات وخیرات کی ادائیگی کے ذریعے ہی حل کرنے کی کوشش کی، مگر بقول اقبال، قرآن مجید کی اصل معاشی تعلیمات کی طرف توجہ مرتکز نہ کی گئی۔

اقبال چونکہ اشتراکی اور سرمایہ دارانہ نظام دونوں کے مخالف تھے، اس لیے جدید اسلامی ریاست کے معاشی نظام کا مقصد، ان کی نگاہ میں، دراصل ایک درمیانی طبقہ کی فلاحی ریاست وجود میں لانا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے کلّی طور پر خارج نہیں کرتا بلکہ اُسے قائم رکھتے ہوئے ایسا لائحہ عمل تجویز کرتا ہے جسے اپنانے سے یہ قوت اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہ کر سکے۔

اقبال، جدید اسلامی ریاست کا حصہ بننے کے لیے، اپنے معاشی تصورات کا ''سٹرکچر'' مندرجہ ذیل قرآنی احکام پر استوار کرتے ہیں:

(۱) وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (الذّٰریٰت:۱۹)

اور دولتمندوں کی دولت میں ناداروں اور حاجت مندوں کا حصہ ہے۔

(۲) وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ـ قُلِ الْعَفْوَ ـ (البقرۃ:۲۱۹)

اور وہ پوچھتے ہیں کیا ادا کیا جائے؟ کہہ دو، جو ضرورت سے زائد ہے۔

قرآن مجید کے اِن اور دیگر فلاحی احکام سے اقبال یہ معانی اخذ کرتے ہیں کہ فلاح عامہ کے لیے جو بھی قانون سازی کی جائے، وہ شریعت کے مخالف تصور نہیں کی جا سکتی۔ فلاحی مقاصد

کے حصول کی خاطر وہ زکوٰۃ اور عشر کی مناسب تنظیم پر زور دیتے ہوئے اسلام کے قانونِ وراثت پر سختی سے عمل درآمد کرنے کی تلقین کرتے ہیں، کیونکہ عام طور پر مسلم جاگیردار اپنی بیٹیوں یا خواتین کو اراضی کی تقسیمِ وراثت میں اُنہیں اپنے حق سے محروم رکھنے کی خاطر یہ جواز پیش کر دیتے ہیں کہ ہم شریعت کی بجائے رواج کے پابند ہیں۔ اراضی سے متعلق اقبال بٹائی (مخابرہ) کی وصولی کے اصول کے خلاف تھے۔ اُن کے قول کے مطابق جاگیردار صرف اتنی اراضی اپنی ملکیت میں رکھ سکتا ہے جو وہ خود کاشت کر سکے۔ بقیہ اراضی اُس سے قانوناً حاصل کر کے سرکاری اراضی کے ساتھ بے زمین کاشتکاروں کو قیمت کی آسان قسطوں کی صورت میں تقسیم کر دینی چاہیے۔ اقبال جاگیرداروں پر ایگریکلچرل انکم ٹیکس کی وہی شرح نافذ کرنے کے حق میں تھے جس شرح پر عام انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ ان اقدامات کے علاوہ وہ بے زمین کاشکاروں کے جائز حقوق کے تحفظ کی خاطر قانون سازی کو شرعاً درست سمجھتے تھے۔

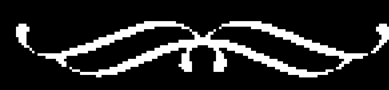
اقبال کو اس بات کا بخوبی احساس تھا کہ ''ویلفیئر'' یا فلاحی ریاست وسائل کے بغیر وجود میں نہیں لائی جاسکتی۔ اس کے باوجود جدید اسلامی ریاست کی صنعتی پالیسی کے بارے میں اُن کی تحریروں سے واضح ہے کہ وہ مخصوص حدود کے اندر رہتے ہوئے ''فری مارکیٹ اکانومی'' کے فروغ کے حامی تھے۔ کیپٹل یا سرمایہ کاری کی ترغیب دینے کی خاطر وہ بینک کے منافع کو رِبا کے زمرے میں شمار نہ کرتے تھے۔ صنعتوں کے قیام کے بارے میں وہ پبلک اور پرائیویٹ سیکٹر کی تمیز جاری رکھنے کے قائل تھے، مگر اس اصول کی پابندی کے بارے میں قانون سازی کے حق میں تھے کہ مزدوروں اور صنعتی کارکنان کی کم از کم اجرت حکومت متعین کرے۔ صنعت قائم کرنے کے اجازت نامے ان شرائط پر دیئے جائیں کہ کارخانہ دار یا صنعتکار اپنے مزدوروں اور صنعتی کارکنان کی رہائش، بچوں کی تعلیم، طبی امداد، زخمی یا حادثاتی موت ہونے پر معاوضے اور ریٹائرمنٹ پر مراعات کی سہولتیں فراہم کریں گے اور اُن کے عوض اُنہیں انکم ٹیکس کی ادائیگی میں کھلے دل سے حکومت رعایتیں دے گی۔ نیز جوں جوں ریاست کے وسائل میں اضافہ ہوگا، حکومت مزید فلاحی اقدام کرتی چلی جائے گی۔

مختصراً تاریخ کے ساتھ گفتگو اس سوال پر ختم کی جاتی ہے کہ بقول قائداعظم محمد علی جناح، اقبال مسلمانوں کے قدیم اوطان میں اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔ مگر کیا اقبال کی سوچ کے مطابق پاکستان میں جدید خطوط پر جمہوری، فلاحی، اسلامی ریاست قائم ہوئی؟ تاریخ کا جواب ہے: نہیں۔ اب بتایئے، میں کیا بات کروں؟



❁ ❁





978-969-416-459-5
9789694164595


مقالاتِ جاوید
(ادبی، فکری اور قانونی مباحث پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی فکر انگیز تحریریں)
ترتیب وتدوین: محمد سہیل عمر
طاہر حمید تنولی